DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII

CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

TOMUS XIX

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber I, Dist. 1-16)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ SANCTÆ MARIÆ DE PRATIS

MDCCCCII

T. 19. a

DOCTORIS ECSTATICI
DIONYSII CARTUSIANI
OPERA OMNIA

IMPRIMI POTEST

Fr. Michael, Prior Cartusiæ,

24ª Maii 1902.

IMPRIMATUR

Tornaci, 24ª Maii 1902.

V. Cantineau, Canonicus, Censor librorum.





DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII

CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

19

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber I, Dist. 1-16)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ S. M. DE PRATIS

MDCCCCII





COMMENTARIA

IN IV LIBROS

SENTENTIARUM


BONORV̄ OPERV̄ GLORI OSVS EST FRVCTVS.
D. DIONYSIVS CARTHVSIEN

D. DIONYSII

CARTUSIANI

COMMENTARIA IN IV LIBROS SENTENTIARUM

FIDEI CATHOLICÆ

Apocalypsis III.

Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum,
ut locuples fias, et vestimentis albis induaris,
ut non appareat confusio
nuditatis tuæ.

EX EDITIONE COLONIENSI

PETRI QUENTEL ANNI MDXXXV.

DIVISIO OPERIS

LIBER PRIMUS est de mysterio sanctissimæ Trinitatis.

LIBER SECUNDUS, de spiritualium et corporalium rerum creatione, lapsuque hominis.

LIBER TERTIUS, de hominis redemptione, de virtutibus, donisque gratuitis quibus Christus plenus fuit, fidelesque animas adimplevit.

LIBER QUARTUS, de septem Ecclesiæ sacramentis, sacramentalibus signis, resurrectionis et judicii extremi conditione, diversisque post mortem receptaculis animarum.

COMMENTARIA
IN PRIMUM LIBRUM
SENTENTIARUM

EXCELLENTISSIMIS, PRUDENTISSIMIS, AC IN FIDE CATHOLICA PERSEVERANTISSIMIS VIRIS, RECTORI, MAGISTRIS NOSTRIS, ALIARUM FACULTATUM OMNIUM DOCTORIBUS, LICENTIATIS, BACCALAUREIS, STUDENTIBUS, CETERISQUE MEMBRIS OMNIBUS INSIGNISSIMÆ UNIVERSITATIS COLONIENSIS : F. PETRUS BLOMEVENNA LEIDENSIS, CARTUSIÆ AGRIPPINENSIS PRIOR, ORDINISQUE SUI CIRCA RHENUM VISITATOR, IN DOMINO JESU SALUTEM.

COLONIAM suam nunc tandem repetit, præstantissimi doctissimique viri, ille vester quondam alumnus Dionysius a Rickel, quem nos indignum rati sub modio tam diu latuisse, candelabro juxta dominicum præceptum imponimus, ut lumen Ecclesiæ Dei ab omnibus palam conspiciatur. Hauserat enim pridem vir ille in vestris scholis eruditionem minime vulgarem, et litterarum sæcularium prope absolutam scientiam, sacrarum vero tam uberem tamque felicem intelligentiam, ut vix paucis (absit invidia dicto) in eis tractandis habeatur secundus; sed orbem pene totum vosque ipsos a quibus accepisset, latebat. Redit igitur vobis veluti postliminio ; et vestris reddimus scholis quæ ipse nuper istinc hausit. Facimus ultro, quod jure a nobis exigere poteratis; et quod vestrum erat, vobis reponimus. Vos nunc ipsum ut clientem, ut alumnum vestrum, ab obtrectatorum calumnia defensate. Non deerunt enim, quamdiu mali homines fuerint, obtrectatores; atque ut desit qui morsum sentiat, aut cui dentes infigantur, non deerunt tamen qui caninis dentibus oreque aperto cupiant mordere, lacerare, discerpere. Tam inquietum et impotens malum invidia est. Quamobrem necessarium et utile nobis visum fuit, vestrum illi patrocinium comparare. Quis enim ignoret, vos jam inde ab ipsa vestra antiquissima origine fortes infractosque spiritus semper contra veritatis hostes gestasse, et non modo ab ovili et grege dominico eos ceu lupos arcuisse, verum ultro invasisse, et non raro expugnasse, vicisse, stravisse? Atque ut de veterrimis taceamus, quis nuper primus in adversos ivit hæreticos, nisi vos? Vos primi Reuchlinum, vos primi Lutherum, primi sobolem ejus Carolstadium, Zuinglium, Œcolampadium, et ceteros malæ bestiæ pullos conficere adorti, rigida censura notastis, hæreseos convicistis et damnastis. Subolebat vobis a prima facie, quum vix pauci dolos crederent, quo cursum teneret illa sacrilegorum fucata temeritas; primique perfidiam ulti, ignibus primum libros, mox asseclas, si quos malitia obstinatos offendebatis, ignibus tradidistis cremandos. Et o si pari virtute atque constantia cetera Germanorum gymnasia pro fide et religione christiana decertassent; si priscæ gravitatis memores, non tam degeneri levitate popularium animos abalienari sivissent; si principum et magistratuum manus in noxia capita armassent impulissentque : jam ex gravitate religio, ex constantia auctoritas, ex

gladiis pax Germaniæ intemeratæ durassent. Nunc vero, heu, quo res prolapsa est! Prope exsulant religio, auctoritas, pax; et pleræque Universitates in synagogas plus quam Judaicas degenerarunt. Objiciet posthac Gallus semper levitatis increpitus, levitatem et ipsis Germanis. Dicet posteritas, fas, jura, fidem et religionem, nostri sæculi Germanos plus quam sacrilege temerasse, idque vilissimorum nebulonum suasu et impulsu. Mirabuntur defuisse principibus gladios, prudentiam consularibus, oculos sapientibus, ingenium doctis, bonis voluntatem. Sed amplius mirabuntur gladios in solam cædem popularium hostiliter versos, et noxiis parsum cervicibus. Nullum sæculum abrogabit factorum istorum infamiam. Et quanto hæc fœdior futura est fama, tanto erit gloria vestra speciosior. Quippe qui furentibus ubique pene et tumultuantibus hæreticis, ac cœlum terræ miscentibus, omnia quæ religionis et pietatis sunt, servaveritis nobis integra, incorrupta et salva. Vos urbis hujus plebem, vos senatum alioqui per se gravissimum et prudentissimum, in christiana religione et avito decore fecistis vestra constantia perseverare. Vos exemplo, vos doctrina præistis. Pendent autem ex eruditiorum sententia non plebeii modo, sed et magistratus denique et principes. Hinc durant principes quos tenet vicinia. A vobis pendet reverendus et inclytus dominus archiepiscopus Coloniensis, princeps elector. In vos vestramque fidem suspicit ille longe potentissimus Cliviorum, Juliacensium et Montanorum princeps Joannes. In vos illustrissimus Geldriæ princeps Carolus. Et quid adhuc alios commemorem quum principes tum civitates, qui stantibus vobis stare possunt? Multa struunt in vos hæretici, moliuntur insidias omnis generis. Alibi obstrepunt, alibi denigrant, alibi obscurare nituntur, alibi pharisæos appellant, et aperte insectantur, nonnunquam adulantur. Et nullus unquam casus potuit vestram labefactare innocentiam, auctoritatem deprimere, constantiamve superare. Sic nuper quum rex quidam magnus et potens, magno auri pondo sperasset a vobis quam petebat sententiam emere, spreto auro repulsus, sensit inexpugnabilem animorum vestrorum constantiam. Pudet referre quid interim ab aliis aliquot per fraudem et pretium Universitatibus impetraverit: quanquam frustra, vobis non accedentibus, neque in eamdem vadentibus sententiam. Tanta est vestra auctoritas, talis vester est candor, tale judicium vestrum. Proinde cesset nobis Roma suos jactare Numas, Catones, Curios, Fabricios. Vos Numa religiosiores sanctioresque. Enimvero ille sciens et prudens (quod malitiæ quam pietati propius erat) simplici populo falsa religione imposuit. Vos verum Deum sincera religione colitis, ejusque sacra constanter tuemini, ac ritum colendi fidelissime sanctissimeque monstratis. Vos Catonibus rigidiores constantioresque. Vos Fabriciis incorruptiores. Quid enim illi nisi vanam ruituræ gloriæ bullam quæsierunt? Vos cœlesti Patri gloriam duraturam accumulatis. Vos ejus familiæ curam habetis, pro quibus despondere omnia vobis est animus paratissimus. Vos in omni procella persistitis immobiles, et vetere constantia etiam adversariis conspicui et venerandi. Timent vestram censuram, eruditionem admirantur, antiquitatem colunt et adorant. Nam et ipsa originis vestræ egregiis monumentis nobilitata antiquitas, non parum vobis auctoritatis apud Christianos omnes conciliavit. Est enim tam vetus, ut longissimi ævi spatium aboleverit memoriam ejus qui primus hic gymnasia est auspicatus. Conjectura tantum est, anno a Christo nato millesimo

centesimo sexagesimo octavo, quo tempore trium Magorum corpora huc sunt per Reinoldum archiepiscopum Coloniensem ex Mediolano advecta, aut paulo ante eam ætatem, vestram Universitatem ortam : et fortasse consensu cleri, qui eo sæculo ut florentissimus, ita litteris addictissimus erat. Quanto autem splendore gymnasia vestra temporibus illis effulserint, manifestum faciunt Rupertus abbas Tuitiensis, Eckbertus Bonnensis, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Joannes Scotus, et insignes alii scriptores, omnium prope gymnasiorum per Europam parentes. E quibus Rupertus anno Domini MCXXVIII clarus habebatur, Eckbertus anno MCLX, Albertus cognomento Magnus, cujus corpus visitur in choro Fratrum Dominicanorum, anno MCCL floruit. Quo tempore Thomas ab Aquino Italiæ urbe, transcensis nivosis Alpium jugis, Agrippinam per tanta terrarum spatia philosophiæ causa petiit. Adeo tum florebant gymnasia vestra. Et Joannes ille Scotus, cognomento Subtilis, cujus corpus in choro Fratrum Franciscanorum conditum quiescit, anno MCCC in eisdem gymnasiis theologiam cum admirabili quodam acumine docebat. Quanti vero nominis viri illi per universam Europam semper exstiterint, quis ignoret? Quæ est uspiam alibi ulla tam fecunda tamque celebrati nominis Universitas, quæ pares illis alios adhuc nobis protulerit? Multum proinde vestris gymnasiis debet non Germania modo, sed et universus christianus orbis, qui tantorum virorum operibus et doctrinis in hodiernum usque diem illustratur. Multum studiosorum omnium turba, quæ illorum imbuitur institutis; multum plebecula, quæ ab hæreticorum vaferrimis dolis et nequissimis imposturis, horum opera tuta redditur et secura. Verum quum aliquanto post ea tempora cœpissent bona studia (ignotum ex qua causa) languescere, ac prope ad interitum vergere, senatus Agrippinensis ob id sane perquam inclytus, misit Romam legatos, in quibus præcipuas egit partes reverendus et perpetua dignus memoria, magister Joannes Brammart, theologus, Carmelitarum per inferiorem Germaniam Provincialis, vir undecumque doctissimus (cujus opera utinam Carmelitæ mundo legenda exponerent, et non in sua tantum bibliotheca quomodo gryphes aurum custodirent), qui ab Urbano ejus nominis sexto Pontifice maximo, privilegia doctosque ad restituendam Universitatem viros impetrarent. Annuit autem ille non difficile, anno Domini millesimo trecentesimo octogesimo octavo. Sed tamen multo copiosius Bonifacius nonus, qui Urbano successit, privilegia locupletavit, et vestram Universitatem ad instar Parisiensis Universitatis institutam et ornatam esse voluit. Hæc est præclara Universitatis vestræ origo et linea, quam in hunc usque diem tot egregiorum virorum monumenta nullo delenda sæculo produxerunt ac nobilitarunt. Inter quæ haud postremum opus est, quod ille noster vesterque Dionysius in primum librum Sententiarum divino suo ingenio et labore incomparabili cudit, nihil quod ad rem facere videretur, omittens. Eum igitur librum qualis et quantus est, dedicamus vobis, emissuri propediem jam diu a nobis molitam editionem Dionysii nostri in Dionysium Areopagitam, studiosis omnibus et piis maxime expetendam, una cum Archetypo salutis ex veteribus per Dionysium diligentissime comparato. Sed interim hunc librum vestræ commissum tutelæ volumus, ut vestro ornatus nomine, felicius prodeat in lucem, et lectoribus christianis commendatior fiat. Valete. Ex Cartusia Agrippinensi, sexto Idus Junias anni MDXXXV.

DISTINCTIONUM LIBRI PRIMI SENTENTIARUM DESCRIPTIO

Primus liber Sententiarum dividitur in

- Procœmium
  - In quo in genere tangit materiam omnium quatuor librorum, aperiens modum determinandi, dist. 1.
- Tractatum, in quo intentum prosequitur, agens de Deo secundum rationem naturalis perfectionis, et hoc dupliciter
  - Primo
    - Quoad se
      - Veritatem ostendit
        - Quid credendum, dist. 2.
        - Credenda, qualiter sunt intelligenda, dist. 3.
      - Dubia solvit circa generationis
        - Terminum per nomina
          - Concreta, dist. 4.
          - Abstracta, dist. 5.
        - Modum, dist. 6.
        - Principium, dist. 7.
    - Quoad proprietates personæ et essentiæ
      - Divisim
        - Essentiæ, quæ sunt esse, incommutabilitas, simplicitas, dist. 8.
        - Personæ, respicientes emanationem
          - Ad intra
            - Filii, dist. 9.
            - Spiritus Sancti quoad
              - Personam procedentem, dist. 10.
              - Principium a quo procedit, dist. 11.
              - Habitudinem spirantium, dist. 12.
              - Comparationem ad generationem, dist. 13.
          - Ad extra, Spiritus Sancti quoad
            - Principium a quo
              - Distinctum, scilicet Patris et Filii, dist. 14.
              - Indistinctum, scilicet se ipsum, dist. 15.
            - Modum
              - Visibilem, dist. 16.
              - Invisibilem, dist. 17.
            - Proprietatem secundum quam natus est procedere, dist. 18.
      - Conjunctim
        - Veritatem determinat, quantum scilicet ad
          - Æternitatem et magnitudinem, dist. 19.
          - Potentiam, dist. 20.
        - Dubia solvit, dist. 21.
    - Quoad modum loquendi de eo
      - In genere, distinguens diversa nomina de Deo prædicabilia, dist. 22.
      - In specie, quantum ad nomina
        - Essentialia
          - Non numeralia, ut persona, dist. 23.
          - Numeralia, dist. 24.
          - Regreditur ad nomen, persona, dist. 25.
        - Secundo de
          - Propriis
            - Æternis personalibus
              - Ut sunt in singulis suppositis, dist. 26.
              - Ut exprimuntur nominibus variis, dist. 27.
            - Non personalibus
              - Innascibilitate, dist. 28.
              - Communi spiratione, dist. 29.
            - Temporalibus, dist. 30.
          - Appropriatis
            - Veritatem ostendit, dist. 31.
            - Dubia solvit, dist. 32.
  - Secundo quoad quædam attributa quæ sibi conveniunt respectu creaturæ
    - Sapientia
      - In genere
        - Quoad se
          - Relativa, dist. 33.
          - Comparative comparando
            - Proprietates ad personam et essentiam, dist. 34.
            - Personam ad essentiam, dist. 35.
        - Comparative quantum ad scita, prout
          - Res scitas continet in se, dist. 36.
          - Ipsa est in objectis scitis, dist. 37.
          - Se habet causaliter ad res cognitas, dist. 38.
          - Se habet immutabiliter ad res scitas, dist. 39.
      - In specie, de una ejus specie, scilicet prædestinationis
        - Effectu, dist. 40.
        - Causa meritoria, dist. 41.
    - Potentia
      - Penes quid attenditur, dist. 42.
      - Usquequo protenditur, dist. 43.
      - Quomodo Deus ipsa operatur, dist. 44.
    - Voluntas quoad
      - Se, dist. 45.
      - Effectum
        - Opiniones pertractando, dist. 46.
        - Veritatem explanando, dist. 47.
      - Voluntatem humanam, dist. 48.

COMPENDIOSUM MEMORIALE LIBRI PRIMI SENTENTIARUM

Liber primus Sententiarum est de mysterio sanctissimæ Trinitatis, habetque distinctiones quadraginta octo.

DISTINC. 1	2	3	4	5
scilicet proprie solo Deo.	secundum auctoritates utriusque legis.	ut patet per rationes vestigii et imaginis.	scilicet Deo de Deo.	scilicet quæ nec generat, nec generatur.
Fruimur	**uno Deo**	**trino**	**genito**	**in essentia.**
6	7	8	9	10
volens Pater genuit Filium.	quæ passive est in Filio, active in Patre.	scilicet est Deus sine omni compositione.	scilicet est Filius Patri.	scilicet est Spiritus Sanctus, Patris et Filii.
Voluit	**potentia**	**simplex**	**coæternus**	**amor.**
11	12	13	14	15
scilicet procedit Spiritus Sanctus.	scilicet non prius tempore aut perfectione.	scilicet Spiritus Sanctus, non quomodo natus, sed quomodo datus.	id est temporaliter etiam mittitur Spiritus Sanctus.	scilicet dicitur Spiritus Sanctus, similiter et Filius.
Ab utroque	**simul**	**procedit**	**tempore**	**a se missus.**
16	17	18	19	20
scilicet missio Spiritus Sancti pluries facta est.	scilicet est Deus qua nos diligit, et nos ipsum.	scilicet dicitur Spiritus Sanctus.	æquales sunt divinæ personæ, æternitate, magnitudine, potentia.	scilicet Filius quod Pater.
Invisibilis	**caritas**	**donum**	**coæquale**	**potest.**
21	22	23	24	25
scilicet dictio exclusiva in divinis syncategorematice, non categorematice.	scilicet plura dicuntur de Deo.	scilicet non tantum dicitur singulariter, sed etiam pluraliter.	id est nomina numeralia, unum, duo, tres, admittuntur in divinis.	quare dicuntur tres personæ, quum ly *persona* dicat substantiam.
Excludit	**nomina**	**persona**	**cum tribus**	**personis.**
26	27	28	29	30
scilicet personali Patris, quæ est generare, Filii generari, Spiritus Sancti procedere.	scilicet appellatione nominantur proprietates.	scilicet non personalis inest Patri, quæ est innascibilitas.	scilicet semper ad aliquid dicitur.	id est relative refertur Deus ad creaturas.
Proprietate	**varia**	**notio**	**principium**	**refert.**
31	32	33	34	35
scilicet appropriatur Patri.	scilicet est Pater sapientia ingenita, non genita.	scilicet est proprietas cum persona.	scilicet et rei naturæ est identitas in divinis.	scilicet futurum a Deo.
Unitas	**sapiens**	**eadem**	**naturæ**	**præscitur.**
36	37	38	39	40
scilicet ejus scientia omnia sunt, non tamen in ejus essentia.	scilicet omnibus est Deus præsentialiter, potentialiter et essentialiter.	scilicet omnium rerum est Dei scientia.	scilicet res scita nostram scientiam, non Dei.	id est, ponit aliquos esse ab æterno.
In Deo	**in rebus**	**causa**	**adauget**	**destinatos.**
41	42	43	44	
scilicet peccator obdurationem, sed non justus prædestinationem.	scilicet dicitur Deus.	scilicet est Deus in sua potentia.	scilicet potest facere Deus quæ fecit, quoad additionem.	
Meruit	**omnipotens**	**illuminatus**	**meliora.**	
45	46	47	48	
scilicet divina differt ab essentia ratione, non re.	scilicet Dei voluntas in omnibus impletur.	scilicet voluntas beneplaciti a nobis, aut de nobis.	tenemur conformare voluntatem nostram divinæ in ratione volendi, ex caritate.	
Voluntas	**placens**	**impletur**	**conformitate.**	

EPITOMÆ

SINGULARUM DISTINCTIONUM LIBRI PRIMI SENTENTIARUM, CUM VERSIBUS MEMORIALIBUS, CLARISSIMI VIRI ARNOLDI VESALIENSIS, THEOLOGIÆ AC TRIUM LINGUARUM PERITISSIMI, CANONICI QUONDAM METROPOLITANÆ ECCLESIÆ COLONIENSIS.

DISTINCTIO PRIMA.

Veteris ac novæ legis, etc.

TOTUS sacræ paginæ tractatus præcipue est aut circa res, aut circa signa quasdam res importantia, qualia sunt veteris et novi Testamenti sacramenta : sic tamen quod et ipsa signa res quædam sint, non autem econtra. Res autem (de quibus et primo dicendum erit) aliquæ sunt quibus est fruendum, ut Deus; aliquæ, quibus utendum, ut mundus; et item aliæ quædam, quæ fruuntur et utuntur, ut homo et angelus. In fruibilibus enim voluntas conquiescit. Utimur autem eis quæ in aliud referimus. Frui ergo est rei amore inhærere propter se ipsam. Uti autem est amore inhærere rei, quæ in rem ordinatur fruibilem. Unde nec homine fruendum est nisi in Deo. Nec Deus nos diligendo nobis fruitur, sed utitur, aliter tamen quam nos rebus utimur. Ipse enim omnia propter sui ipsius diligit bonitatem. Virtutibus quoque non fruendum est nisi instrumentaliter, scilicet ad quærendum summum et incommutabile bonum. Primo ergo agendum erit de rebus fruibilibus, scilicet de sancta et individua Trinitate.

Res et signa, libri prodit distinctio prima,
Quis uti liceat rite, quibusve frui.

DISTINCTIO II.

Hoc itaque, etc.

VERA ac pia fide tenendum est, quod Trinitas unus est et solus verus Deus. Unde et omnes catholici doctores hoc secundum Scripturas sanctas docere intenderunt, scilicet
A quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius substantiæ, et sunt unus Deus inseparabili æqualitate : et tamen Pater non est Filius, nec Spiritus Sanctus, nec econtra ; sed omnes tres personæ sunt consubstantiales. Unde non est aliud Pater, et aliud Filius, et aliud Spiritus Sanctus, scilicet in essentia; sed alius, scilicet in persona. Hanc autem fidem primo adstruere ex Scripturis, et postea rationibus catholicis et exemplis contra adversarios veritatis defendere oportet. Unde quod hæc ita se habeant, ex auctoritatibus veteris et novi Testamenti deducitur, ut in littera.

B Splendida personis tribus est essentia simplex.
Hoc, instrumentum monstrat utrumque tibi.

DISTINCTIO III.

Apostolus namque, etc.

ESSENTIÆ divinæ unitas et personarum trinitas, ex creaturis aliquo modo investigari potest : de quo et philosophi aliqua cognoverunt. Et unitas quidem Dei cognoscitur ex opere quod est mundus, quod ostendit Dei potentiam ex eo quod omnes creaturæ sunt
C mutabiles, is vero a quo hæ sunt, est immutabilis; et ex eo quod omnia bona et meliora ab eo procedunt ut ab optimo, et ut a pulcherrimo omnia pulchra. Trinitas etiam personarum in creaturis investigari potest aliquo modo per id quod in se ostendunt unitatem, speciem et ordinem, quæ personis appropriantur. Expressius autem Trinitatis imago deprehenditur in mente humana, quoad illa tria quæ sunt, intellectus, memoria, et voluntas; vel mens, notitia, et amor. Verumtamen et in his oportet fidem suffragari. Et imagines illæ

multum imperfecte divinam repræsentant Trinitatem.

Nota creaturæ monstrant vestigia, trinum
Esse Deum ac unum, monstrat imago quoque.

DISTINCTIO IV.

Hic oritur quæstio satis necessaria, etc.

ILLA quidem vera est et concedenda : Deus genuit Deum. Non autem illa : Deus genuit se Deum vel alium Deum. Ex ea enim sequeretur, idem generasse se ipsum, vel plures esse Deos : quod utrumque falsum est. Neque secunda sequitur ad primam, sed quod genuerit Filium, aut alium in persona. Illa ergo, Deus Pater genuit Deum qui non est Deus Pater, id est Filium qui non est Pater, qui Deus est : vera est, quum solam personalem significet alietatem. Si vero exponatur, Qui non est idem Deus cum Deo Patre : falsa est, quia in ea alietas essentiæ importatur. Tres igitur personæ sunt, una Deitas. Et unus Deus est, tres personæ. Et unus Deus, ipsa Trinitas. Et una substantia, tres personæ. Et econtra, Trinitas est unus Deus, et tres personæ dicuntur esse una essentia.

Quod Deus ipse Deũ genuit, quod tres Deus unus
Personæ, sanxit non temerata fides.

DISTINCTIO V.

Post hæc quæritur, utrum concedendum sit, etc.

ESSENTIA in divinis nec generat, nec generatur. Hinc negandæ sunt illæ : Pater genuit divinam essentiam; Divina essentia genuit Filium; Divina essentia genuit divinam essentiam. Alioqui vel essentia non esset essentia, vel idem generaret se ipsum, vel haberet esse per id quod ab eo genitum esset : quæ omnia sunt inconvenientia. Unde et a simili Augustinus probat, quod Pater non est sapiens sapientia genita, quum idem sit ei sapere et esse. Licet autem Filius sit divina essentia, non tamen per hoc Pater genuit essentiam, sed genuit hoc quod ipse, id est, genuit Filium, qui est idem essentialiter cum eo. Quod autem auctores dicunt essentiam Filii esse de essentia Patris, intelligendum est : Filius qui est essentia, est de Patre qui est eadem essentia. Quod etiam auctoritates quædam dicunt,
A Patrem genuisse Filium de sua substantia, et non de nihilo, intelligendum est : id est, genuit Filium, qui est ejusdem naturæ cum eo.

Non genita aut genuit divina essentia, quamvis
Natura genitus Filius ipse Patris.

DISTINCTIO VI.

Præterea quæri solet, etc.

PATER in divinis Filium genuit non necessitate, quum in Deum nulla cadat coactio; nec voluntate, quum in eum nulla cadat mu-
B tatio. Quamvis autem in Deo idem sint realiter natura et voluntas, quia tamen ratione seu connotatu differunt, nihil obstat aliquid posse convenire naturæ, quod non convenit voluntati. Hinc nec inconveniens est dicere, Filium esse Filium naturaliter, et non voluntate. Et est simile de voluntate Dei et ejus scientia, quæ se ad plura extendit quam voluntas. Dicitur tamen Deus volens genuisse Filium, sicut et sapiens et potens ipsum genuit; sed non voluntate præcedente vel accedente, quasi prius voluerit, et postea genuerit, vel econtra, ut hæretici opponebant.

C Quamvis in Deo idem natura sit atque voluntas,
Convenit illi aliquid, quod tamen huic minime.

DISTINCTIO VII.

Hic solet quæri, etc.

AD hoc quod quæritur, an Pater potuerit aut etiam voluerit generare Filium, affirmative respondendum est. Nec ex hoc sequitur, Patrem aliquid posse aut velle quod Filius non possit aut non velit : quia ibi posse et velle generare non est aliquid, sed ad aliquid. Hinc quod Filius non potest nec vult
D generare, non arguit in eo impotentiam, quum ejusdem sit potentiæ cum Patre; sed pertinet ad proprietatem suæ personæ, cujus est posse et velle nasci, quod quidem in eo est eadem potentia, quæ in Patre est potentia qua potest et vult generare, sicut et in utrisque est eadem sapientia et natura. In Filio ergo non est potentia generandi, si ad proprietatem referatur intelligentia : quamvis bene, si ad naturam. Tunc enim idem sunt, posse generare et posse generari.

Patri eadem et Nato divina potentia, gigni
Qua potuit soboles, et generare parens.

DISTINCTIO VIII.

Nunc de veritate, etc.

SOLUS Deus seu divina natura vere est immutabilis ac simplicissima. Vere quidem, quia sine non actualitatis admixtione. Ejus enim esse est æternum et sine præteritione et futuritione. Est autem immutabilis, quia est ipsum suum esse, quod impossibile est aliter disponi quam est. Neque enim verissima esset, si mutari posset. Neque aliqua sunt in ea accidentia secundum quæ mutetur, neque per loca vel tempora vel affectiones variatur, ut fit in creaturis. Simplicissima vero est, et sine omni compositione vel multiplicatione, et sic vere et proprie simplex, quum in ea nulla sit partium vel accidentium vel formarum diversitas. Unde nec alicui prædicamentorum subjicitur, nec proprie substantia appellatur. Neque vero simplicitati ipsius, nominum multiplicitas de ipsa dictorum repugnat, quæ scilicet omnia unum significant; nec ipsa excludit personarum trinitatem, quia singulæ Deus sunt.

Est solus vere Deus immutabilis atque
Simplex, est solus scilicet esse suum.

DISTINCTIO IX.

Nunc ad distinctionem trium, etc.

UNUS Deus sunt tres divinæ personæ; et sunt idem in natura, distinctæ tamen in personalitate. Hinc quamvis Filius alius sit a Patre, quum sit ab eo genitus; non tamen fuit Pater antequam Filius, quum divinæ personæ sint invicem coæternæ. Nec valet quod Arius hæreticus inferre nitebatur, scilicet : quia natus est et habet principium, ergo non est æternus. Etenim æternus Pater æternum genuit Filium : alioquin et Pater aliquando fuisset sine Filio et sapientia, quod est absurdum. Est autem illa æterna generatio, juxta Prophetam, ineffabilis. Unde nec præsumi debet a quoquam de plena ipsius cognitione. Ad exprimendum autem æternitatem Filii, melius dicitur semper natus, quam semper nasci, quamvis et illud a quibusdam dicatur.

Nate, coæternum te dicimus esse Parenti,
Dictus ab æterno te genuisse Parens.

A

DISTINCTIO X.

Nunc post Filii æternitatem, etc.

SPIRITUS Sanctus est amor sive caritas seu dilectio Patris et Filii, qua scilicet se invicem diligunt. Unde et per modum voluntatis procedit. Quamvis autem accipiendo nomen caritatis essentialiter, quælibet divinarum personarum sit caritas, et omnes sint una caritas, sicut et una sapientia ; tamen Spiritus Sanctus solus est caritas procedens, sicut Filius solus sapientia genita. Est autem hæc B caritas substantia et Deus. Unde et æqualis Patri et Filio est Spiritus Sanctus. Quamvis etiam hoc nomen, Spiritus Sanctus, omnibus conveniat personis : nam et Pater spiritus est, et sanctus, sic etiam Filius; convenienter tamen tertia persona eo nominatur, quod ab aliis duabus habet originem.

Spiritui Sancto quamvis tribuamus amorem,
Personis tribus est attamen unus amor.

DISTINCTIO XI.

C

Hic dicendum est, etc.

SECUNDUM sacræ Scripturæ veritatem et novi Testamenti auctoritates, dicere oportet Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere. Nec hoc est contra id quod in conciliis determinatum est, ut Græci aliqui contendebant, dicentes Spiritum Sanctum a Patre tantum procedere. Longe enim differunt, aliud docere, et idem quod determinatum est, ulterius explicare : quod est in proposito. At quia et ipsi Græci Spiritum Sanctum dicunt esse etiam Spiritum Filii : verbis contendentes, in D sententia cum Latinis conveniunt, si capere vellent. Quam etiam sententiam quidam majores eorum satis expresse in scriptis suis posuerunt.

Ex Patre et Nato procedit Spiritus almus,
Quamvis dissideat nomine Græca fides.

DISTINCTIO XII.

Item quæritur, etc.

A PATRE Spiritus Sanctus nec prius nec posterius processit, quam a Filio, nec econtra, pro eo quod ibi nulla est temporis

successio vel duratio. Unde nec habet locum quæstio illa, an processerit Spiritus Sanctus jam nato Filio, vel adhuc nascituro. Nam omnes personæ sunt coæternæ. Hinc etiam nec majore perfectione dignitatis, nec plenius a Patre procedit quam a Filio, sed æque perfecte. Principaliter tamen et proprie a Patre mittitur per Filium, eo quod Pater a nullo est, Filius autem hoc habet a Patre.

Spiritus ex Nato non manat plenius ipso,
Quam Patre, nec spirat Filius ante Patrem.

DISTINCTIO XIII.

Post hæc considerandum, etc.

QUANQUAM ab utroque, scilicet a Patre et Filio, Spiritus Sanctus procedat; non tamen per hoc filius eorum, quasi patris et matris, dici potest. Hoc enim absurdissimum esset, et a fidelibus auribus alienum. Quamvis etiam tam Filius quam Spiritus Sanctus a Patre procedat, alio tamen modo. Nam Filius procedit per modum naturæ, et ideo dicitur genitus et procedens. Omne enim quod generatur, procedit, et non econtra. Sed Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, sicut datus, non autem ut natus. Sic ergo procedens tantum dicitur, et non natus. Neque tamen per hoc Spiritus Sanctus dici debet ingenitus, sicut nec genitus : quia nec est Pater, nec Filius.

Quamvis accipiat naturam Flamen eamdem
Cum Nato, natus non tamen esse potest.

DISTINCTIO XIV.

Præterea diligenter annotandum est, etc.

GEMINA est Spiritus Sancti processio, æterna scilicet et temporalis : quarum prima ineffabiliter a Patre et Filio sine tempore processit; secunda vero est, qua Spiritus Sanctus mittitur ad sanctificandum creaturam rationalem. Et hac quoque processione ab utroque procedit. Est autem illa processio seu missio, gratiæ Spiritus Sancti collatio. Et hunc Dominus discipulis bis dedit, scilicet post resurrectionem, quando in eos insufflavit, et post ascensionem, in die Pentecostes, ad significandum duplicem dilectionem, scilicet Dei et proximi, quam Spiritus Sanctus in nobis ope-
A ratur. Datur autem Spiritus Sanctus personaliter cum suorum donorum distributione. Unde nec ab aliqua creatura quantumcumque sancta (sed a solo Deo) datur Spiritus Sanctus, nisi instrumentaliter, quia a nulla creatura procedit.

Spiritum ab æterno Pater ut cum pignore spirat,
Tempore sic placito mittere uterque solet.

DISTINCTIO XV.

Hic considerandum est, etc.

B ETIAM a se ipso datur Spiritus Sanctus.
Nam ipse Deus est et donum. Dat ergo, quia Deus; et datur, quia donum. Sicque dat se ipsum, quia opera Trinitatis (cujus ipse est persona) ad extra sunt indivisa. Unde quod una facit, et alia facit. Nam et ipse Filius se ipsum in Scripturis mittere dicitur. Qui etiam Filius licet semel tantum in carnem missus sit, in mentes tamen castas quotidie mittitur a tota Trinitate. Patri autem, qualitercumque mundo appareat, tamen mitti non convenit : quia ipse ab alio non procedit, sed est processionis auctor et principium. Per quod ta-
C men Filius et Spiritus Sanctus minores eo
non sunt, sed ejusdem cum eo dignitatis et essentiæ.

Quando creaturam sacro adspiramine mundat,
Se dat muneribus Spiritus ipse suis.

DISTINCTIO XVI.

Jam nunc accedamus, etc.

DUPLICITER Spiritus Sanctus missus est, quo et creatura dupliciter sanctificatur, visibiliter scilicet cum apparentia alicujus vi-
D sibilis signi, et quandoque cum effectu interio-
ri, sine visibili signo : sicut et Filius dupliciter missus est, visibiliter scilicet in carne assumpta, et invisibiliter in mentes castas. Fuit ergo visibilis Spiritus Sancti missio, quædam ipsius apparentia vel manifestatio in corporali creatura, tanquam in signo. Neque tamen per hoc quod mittitur Spiritus Sanctus, minor est Patre qui non mittitur, quum tamen Filius secundum missionem visibilem minor dicatur tota Trinitate. Filius enim assumpsit humanitatem non solum ut in ea appareret, sed etiam ut esset homo, non autem sic Spiritus Sanctus

columbam. Tamen juxta Hilarium, Pater major est Filio sibi coessentiali, et hoc auctoritate genituræ. Non tamen per hoc Filius minor dici potest. Unum enim et idem esse quod habet, Filio dedit.

Quo nos diligimus, Flamen putat esse Magister.
Hoc magis augeri, quo magis ardet homo.

DISTINCTIO XVII.

Nunc de Spiritu Sancto videndum, etc.

SPIRITUS Sanctus (qui tertia in Trinitate persona exsistens, a Patre et Filio et a se B ipso mittitur et donatur fidelibus) est amor Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. Est etiam amor sive caritas, qua nos Deum et proximum diligimus. Ita enim in nobis est, ut nos Deum et proximum diligere faciat. Hinc qui ipsam dilectionem diligit, Deum diligit, pro eo quod Deus dilectio est. Nec tamen Deus sic dicitur caritas nostra, sicut spes et patientia nostra. Hæc enim dicitur, non quod ipse sit ista, sed quia sunt ab eo. Dicitur autem caritas nostra, quia ipse est caritas. Et hæc caritas quæ Spiritus Sanctus est, nec proficit nec deficit, quia Deus est; sed homo in ea aliquando proficit vel deficit, sicut et Deus in nobis dicitur magnificari vel exaltari. Sic etiam dicitur alicui dari, non quasi locum mutet, sed quia alio modo in eo esse incipit. Quamvis etiam actum credendi et sperandi operatur mediantibus virtutibus fide et spe, actum tamen diligendi sine alicujus virtutis medio in nobis operatur. Hæc Magister. Sed notandum quod in hoc ultimo non tenetur, quia præter hæc doctores ponunt habitum caritatis quo actus diligendi eliciatur, licet Deus sit caritas nostra effective.

Spiritus in variis apparuit ante figuris,
Imbuit et tacito pectora sacra modo.

DISTINCTIO XVIII.

Præterea diligenter considerandum, etc.

ALIA ratione Spiritus Sanctus donum dicitur et datum. Nam esse donum, sibi convenit ex æterna sua processione ante omnem creaturam; sed datum vel donatum convenit sibi temporaliter, ab actuali scilicet datione, qui tamen ab æterno fuit donabilis. Neque A vero per hoc Filius donum dicitur, quamvis et ipse ab æterno dabilis fuit, quemadmodum Spiritus Sanctus : quia non solum procedit ut donabilis, sed etiam ut genitus. Sicut ergo Filius æternaliter nascendo a Patre accipit quod sit Filius, sic Spiritus Sanctus æternaliter procedendo accipit quod sit donum. Hinc et secundum quod sempiterne donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum vero quod datum vel donatum est, refertur ad eum qui dedit, et ad eos quibus datur.

Spiritus æterna donum est ab origine, quanquam
Temporis elapsu dicitur esse datus.

DISTINCTIO XIX.

Nunc postquam coæternitatem, etc.

ÆQUALES sunt divinæ personæ, nec se invicem excedunt in æternitate, potentia vel magnitudine. Quæ licet diversimode sint nominatæ, sunt tamen eadem essentia. Hic ex illa consubstantialitate una persona dicitur esse in alia. Nulla ergo est in divinis personis essentialis diversitas seu differentia, scilicet nec partium integralium, nec subjectivarum C nec materialium qualitercumque. Nec ibi duæ personæ magis sunt quam una, nec numero differunt quasi una sit aliquid aliud ab alia, sed quia in computatione a se invicem discernuntur, ut Pater dicatur unus, Pater et Filius duo, etc. Hinc et omnes tres personæ non sunt majoris deitatis, sicut nec veritatis et magnitudinis, quam una, et una non minoris quam omnes, sed æqualis sunt deitatis et eadem deitas. Ex quo et patet, quod etsi Deus trinus est, non tamen triplex dici debet : quia ubi triplicitas, ibi duo plus quam unum, et tria plus quam duo.

D Pernegat æquales personas Arius excors,
Quamlibet et cunctis pernegat esse parem.

DISTINCTIO XX.

Nunc ostendere restat, etc.

ÆQUALES sunt etiam divinæ personæ in potentia, ita ut non majorem potentiam habeat Pater Filio, nec duo vel tres majorem quam unus. Quod ex verbo Christi primum ostenditur, ubi dicit : Omnia quæ habet Pater, mea sunt. Ergo et omnipotentia. Nam si

Pater non generasset Filium in potentia sibi æqualem, hoc esset aut quia noluisset, aut non potuisset : quod utrumque falsum est, quia sic aut invidus aut impotens probaretur. Nam in humanis pater filium, quanto potest, generat sibi æqualem : imo et meliorem et majorem, si posset. Deo tamen nihil esse potest majus aut melius. Unde erit Pater Filio æqualis. Nec impedit quod Pater Filium genuit, quia Filius nascendo eamdem naturam ab eo accepit.

Nequaquam est aliis persona potentior una.
Quod ratio perhibet, quod pia scripta docent.

DISTINCTIO XXI.

Hic oritur quæstio trahens, etc.

VERÆ sunt propositiones in quibus dictio exclusiva *solus*, ponitur cum termino personali, dicendo : Solus Pater tantus est, quantus simul illi tres, etc. Per hoc enim non una persona ab alia, sed proprietas relativa unius personæ ab altera excluditur. Quod si dictio exclusiva de termino personali prædicetur respectu termini essentialis, ut si dicatur, Solus Pater est Deus, vel Pater est solus Deus : secundum Magistrum, sicubi tales propositiones inveniantur, exponendæ venient, nec verbis nostris sic loquendum. Quod si etiam una persona in Scripturis exprimatur cum dictione exclusiva, alia persona non expressa, tamen semper cointelligitur propter earumdem cohærentiam.

Esse Deum, solum Patrem non dicimus apte.
Sed Patrem, solum dicimus esse Deum.

DISTINCTIO XXII.

Post prædicta nobis, etc.

IN multiplici differentia inveniuntur nomina de Deo dicta. Nam sunt quædam quæ exprimunt proprietates personales, et dicuntur notionalia, ut Pater, Filius, Spiritus Sanctus, Verbum, donum, generans, etc. Quædam vero exprimunt essentiæ unitatem, ut Deus, deitas, sapientia, bonitas, æternitas, et hujusmodi. Quædam autem transumptive de Deo dicuntur, ut lux, splendor, speculum et substantia. Quædam etiam Deo solum ex tempore conveniunt cum relatione quadam extrinseca, ut dominus, creator, redemptor, salvator, et sic
A de aliis. Quædam vero ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus. Quoddam etiam est quod dicitur non sigillatim, sed simul de omnibus personis, secundum quamdam intrinsecam relationem, ut Trinitas. Et hæc omnia reduci possunt ad duplex nomen. Nam omnia aut dicuntur relative, aut absolute, ut patet intuenti. Ea tamen quæ ad essentiam pertinentia absolute scilicet dicuntur, non dicuntur vel de singulis vel de omnibus in plurali, sed in singulari tantum. Non enim dicuntur Pater et Filius et Spiritus Sanctus dii, bonitates, vel
B hujusmodi, sed unus Deus et bonitas, etc.

Nomina multa Dei communia, propria quædam;
Sunt nonnulla tropis nomina clausa suis.

DISTINCTIO XXIII.

Prædictis adjiciendum est, etc.

AB eis quæ dicta sunt, scilicet nomina secundum substantiam de Deo dicta, singulariter de personis dici et non pluraliter, excipitur hoc nomen, persona : quod quidem substantialiter dicitur. Absolute enim et non relative prædicatur, et tamen pluraliter de
C omnibus simul dicitur, et non singulariter. Vera enim est hæc : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ; non autem : Sunt una persona. Sed hoc nomen a prædictis supra excipi oportuit, ut haberetur quo hæreticis responderi posset, quum instant quærentes quid tres in divinis secundum Scripturas dicamus. Respondendum est enim : Tres personas. Quod tamen magis dicitur ex penuria nominum quibus hæ tam altissimæ res exprimantur, quam vocabuli propria significatione. Notandum autem quod in divinis non est utendum vocabulis quæ sunt, diversus, sin-
D gularis, unicus et solitarius : per quæ scilicet importatur contrarium aut unitatis essentiæ, aut pluralitatis personarum.

Commoda personæ vox est, si quæstio fiat,
Quo natura modo sit tribus una Dei.

DISTINCTIO XXIV.

Hic diligenter inquiri oportet, etc.

PER terminos numerales in divinis, id est per nomina pertinentia ad pluralitatem seu multitudinem ac distinctionem, potius ali-

quid removetur quam ponitur, secundum quod Magister intendere videtur. Sicut per nomina ad unitatem essentiæ spectantia, multiplicitas ejusdem excluditur : ut per hoc quod dico, Unus Deus, deorum excluditur pluralitas. Per illa autem quæ pluralitatem exprimunt, singularitas et solitudo excluditur : ut per hoc quod dicitur, Duæ vel tres personæ, excluditur quod non sit una tantum. Hæc tamen a doctoribus non conceduntur, nisi intelligantur illa nomina sic removere, quod etiam significent seu ponant. Quod nec abnuunt auctoritates quas Magister allegat.

Ponere nil, imo tantum removere Magistro,
Nomina quæ numeros in Deitate notant.
Sed res ista parum deinceps laudata magistris
A nostris, hodie nullius est pretii.

DISTINCTIO XXV.

Præterea considerandum est, etc.

HOC nomen, persona, tam in singulari quam in plurali, essentiam significat. Quod quoad primum, ex supradictis patet; quoad secundum autem, ex eo quod dicendo tres personas, significamus id quod est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, quod utique est essentia. Hinc et quærentibus quid est essentia, responderi potest : Tres personæ. Capitur tamen nomen personæ quandoque pro hypostasi vel subsistentia, et hoc juxta prædicta, propter vocabulorum penuriam, ita ut quum dicimus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ, sensus est : id est tres hypostases vel subsistentes. Denique et quandoque supponit pro proprietate personali, sub ejus tamen aliqua differentia, ut ex prædictis patet.

Naturam signat, signat vel hypostasin anceps
Nomen personæ, propria sive notat.

DISTINCTIO XXVI.

Nunc de proprietatibus personarum, etc.

LOQUENTES de divinarum personarum proprietatibus, in primis cautos nos esse convenit de nomine hypostasis, propter hæreticorum versutiam, qui eo utebantur pro persona simul et essentia, et per hoc simplices capiebant; quod tamen modo pro persona tantum, sine periculo accipitur. Est autem proprietas A personalis Patris, generare ; Filii, generari ; Spiritus Sancti, procedere vel spirari. Quæ quidem proprietates relationes quædam sunt, quibus personæ ad invicem relatæ distinguuntur; et paternitas, filiatio, et processio, dicuntur. A quibus et personarum nomina, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus, sumuntur. Neque tamen, quia relativa sunt, accidentaliter dicuntur : quia incommutabiliter prædicantur. Dicitur autem solus Filius in divinis proprie Filius Dei ; homines autem per adoptionem tantum filii Dei dicuntur. Sicut et hoc intellectu, esse donum, est Spiritus Sancti B proprium, quo et ipse ad alias personas refertur. Quamvis etiam omnes communiter personæ, nomine Spiritus Sancti sumpto essentialiter nominari possunt, tertiæ tamen personæ appropriatur sumptum relative; et per hæc nomina, scilicet donum et Spiritus Sanctus, ipsius intelligitur relatio, cui nomen non est impositum.

Personam perhibent distingui proprietate,
Prædicat externum non tamen illa genus.

DISTINCTIO XXVII.

C

Hic quæri potest, etc.

EADEM est Patris proprietas quæ his significatur nominibus : Pater, paternitas, generatio activa ; et Filii, quæ significatur nominibus his quæ sunt, Filius, filiatio, generatio passiva ; et Spiritus Sancti per hæc quæ sunt, Spiritus Sanctus, spiratio passiva, et procedere ab utrisque. Significantur tamen hæ proprietates per ista nomina diversis rationibus. Nominibus enim personarum quæ sunt, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, significantur D non tantum proprietates, sed etiam hypostases; nominibus autem proprietatum, ut sunt, paternitas et filiatio, etc., significantur ipsæ proprietates secundum se, vel actus ipsarum proprietatum, ut generare, nasci, vel generari. Sunt autem et nomina quæ proprie Filio conveniunt, et personalem ejus proprietatem præcise exprimunt, quæ non substantialiter, sed respective de eo, respectu Patris dicuntur : qualia sunt, genitus, Verbum, imago. Dicitur enim genitus, genitoris genitus, et sic de aliis. Essentialia etiam quandoque ponuntur pro personis, ut Deus de Deo, Deus genuit Deum, lumen de lumine ; sed non econverso. Non

enim dicimus, Verbum de Verbo, vel Filius A de Filio, etc.

Uni personæ si multa vocabula dentur,
Res eadem multis fit manifesta modis.

DISTINCTIO XXVIII.

Præterea considerare oportet, etc.

PRÆTER eas proprietates quæ supra dictæ sunt personales, ut est paternitas, et hujusmodi, sunt adhuc quædam aliæ, de quibus est nomen, ingenitus : quod ad Patrem spectat, et tamen aliam quam hoc nomen, paternitas, proprietatem importat. Non enim de B ratione Patris est esse ingenitum, quum absque hoc aliquis esse possit pater. Est autem sensus alius illarum propositionum, Patrem esse, et Filium esse (quia hoc idem est : una enim est essentia divina, qua uterque est); et illarum, esse Patrem, et esse Filium, transpositis scilicet terminis : non enim est eadem proprietas qua ille est Pater, et alter Filius, ut patet. Notandum quoque quod nomen, imago, relative quandoque sumitur, et tunc soli Filio convenit. Sumitur autem et quandoque essentialiter pro tota Trinitate, ad cujus scilicet imaginem homo dicitur creatus. C

Et Pater, ingenitus cognomine dicitur apto.
Dicitur et natus solus, imago Patris.

DISTINCTIO XXIX.

Est præterea aliud nomen, etc.

HOC nomen, principium, in divinis dicitur ad aliquid, et multiplicem notat relationem. Convenit enim toti Trinitati et singulis personis. Est namque Pater principium totius divinitatis, quia principium Filii et Spiritus Sancti : et sic est principium sine principio. Spiritus Sanctus autem est principium crea- D turæ, et principium de utroque. Estque tota Trinitas totius creaturæ unum principium, et hoc ex tempore. Quamvis autem et una persona sit alterius principium, ut jam dictum est; hoc tamen non est ex tempore et essentialiter, sed notionaliter. Sunt autem et unum principium Spiritus Sancti, Pater et Filius : et hoc, una notione, quamvis hæc, ut Magister dicit, non habeat nomen impositum, quæ tamen hodie a doctoribus dicitur communis spiratio.

Omnes principium personas dicimus unum :
Principium, Natum dicimus atque Patrem.

DISTINCTIO XXX.

Sunt enim quædam quæ ex tempore, etc.

ALIQUA sunt relativa quæ de Deo ex tempore dicuntur, sine tamen sui mutatione. Unde nec per hoc ei aliquid accidit, sed rei temporali : qualia sunt, creator, dominus, refugium, donatum, et hujusmodi. Tunc enim cœpit hoc modo Deus esse creator, quando cœpit esse ipsa creatura, et sic similiter de aliis. De tempore tamen dicitur, quod Deus non cœpit esse dominus temporis in tempore, sed cum tempore, eo quod tempus in tempore esse non cœperit. Est ergo talis relatio realiter solum in creatura, in Deo autem solum ejus appellatio, seu secundum rationem. Fit enim hoc, ut dictum est, sine ipsius mutatione, sicut in simili nummus sine mutatione sui fit pretium. Hinc et patet, quomodo Spiritus Sanctus puris mentibus sine sui mutatione confertur.

Sit Dominus rerum quamvis in tempore factus,
Non demutatum dicimus esse Deum.

DISTINCTIO XXXI.

Præterea considerare oportet, etc.

ILLA nomina, æquale et simile, in divinis relationem quidem dicunt, sed ea est solum relatio rationis. Nihil enim est sibi ipsi æquale, sicut nec simile; et tamen personarum æqualitas est secundum essentiam. Æqualitas ergo in divinis nihil aliud est, quam identitas virtutis divinarum personarum; estque relatio secundum nomen seu rationis tantum. Et idem dicendum de ly simile. Quapropter et aliqui dicere volebant, quod illa nomina in divinis nihil ponerent : quod et Magister approbare videtur. Sed hoc non tenetur. Affirmatur autem in divinis secundum appropriationem : de Patre, unitas et æternitas, quia illa pertinet ad principium; qui et innascibilis dicitur; de Filio autem, imago, species et pulchritudo, et æqualitas, ob perfectam Patris repræsentationem; de Spiritu Sancto, amborum nexus et caritas, munus quoque et usus : quia per ipsum et ab ipso omnia nobis donantur. Quia vero neutrum genus ad essentiam refertur, masculinum vero ad personam seu hypostasim; ideo Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicuntur quidem unum,

non autem unus, nisi cum additione, ut unus Deus vel hujusmodi.

Natura æqualis, non proprietate, Parenti
Filius, ac unum, non tamen unus erit.

DISTINCTIO XXXII.

Hic oritur quæstio ex prædictis, etc.

PATER et Filius in divinis diligunt se Spiritu Sancto : et hoc, capiendo diligere notionaliter, ut ponitur pro communi spiratione, differente scilicet ab essentia secundum rationem. Non autem est concedenda illa propositio, Pater sapit Sapientia genita, seu per eam Sapientiam quam genuit, ne Filius, qui est Sapientia genita, videatur esse causa Sapientiæ in Patre. At dum quæritur, an Filius sapiens sit Sapientia ingenita, concedi debet, eo quod ipse eadem Sapientia sapiens est qua Pater. Est enim sensus, quod Filius est de Sapientia ingenita. Conceditur etiam a quibusdam illa, Filius sapiens est Sapientia genita, vel se ipso (quod idem est); non tamen a se ipso. Est autem una eademque Sapientia Patris ingenita et genita secundum rem, secundum rationem tamen differens. Hoc enim additum, Patris, facit Sapientiam stare pro personis. Si vero absolute ponitur, stat pro essentia, sicut et de dilectione est considerare. Unde et sicut in Deitate est dilectio quæ est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, scilicet ipsa divina essentia, et tamen Spiritus Sanctus est dilectio quæ non est Pater nec Filius, nec tamen per hoc sunt duæ dilectiones, sed una tantum; sic est et suo modo de sapientia. Denique et diligere si capiatur essentialiter, et idem est quod esse, tunc Pater non diligit Spiritu Sancto; sed bene, si capiatur notionaliter pro passiva spiratione. Tunc enim etsi idem sit quod divina essentia secundum rem, non tamen secundum modum significandi. Secus tamen est hic de sapere, quod semper essentialiter capitur.

Quamvis se genitor spiramine diligat almo,
Attamen is genito, non sapiente, sapit.

DISTINCTIO XXXIII.

Post supradicta interius, etc.

DIVINARUM personarum proprietates sunt ipsæ personæ, sunt et divina essentia : ut paternitas est Pater, et est divina essentia;
A sic et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Nulla enim in divinis potest esse diversitas, nec compositio; sed ob divinæ naturæ simplicitatem, Deus est quidquid habet, ubi non repugnat relativa oppositio. Fuerunt autem aliqui, qui hoc negantes, dixerunt ipsas proprietates non esse personas, sed quasi extrinsecus affixas : quasi si proprietates sunt personæ, ideo eas non distinguunt. Sed hoc non sequitur. Nam et se ipsa res distingui potest seu determinari. Addunt autem dicentes, Si proprietates sunt divina essentia, ergo in eis personæ conveniunt, sicut et in essen-
B tia : ubi non attendunt repugnare relativam oppositionem. Plenum tamen horum intellectum nemo mortalium habere potest, sed standum est in his veritati fidei. Neque etiam sequitur : Paternitas est in essentia, ergo essentia generat, ut ipsi volebant. Non enim est ibi determinando vel distinguendo eam, sicut est in persona, cujus est generare.

Uni personæ quod convenit, omnibus apte
Conveniet, modo ni dempta relata fient.

DISTINCTIO XXXIV.

C
Prædictis autem adjiciendum est, etc.

PER hoc quod in divinis persona est idem cum essentia, non est eadem res quæ generat et generatur, ut hæretici volebant : quia etsi generans et generatum in substantia conveniant, non tamen in personalitate, quia persona et essentia secundum rationem differunt. Etsi etiam unus Deus dicatur tres personæ, sitque una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ; non tamen potest sane dici unus Deus trium personarum, vel tres personæ unius Dei. Per hoc
D enim, significaretur Deus in aliqua habitudine principii respectu personarum : quod non valet. Neque simile est de essentia, quia ly Deus significat in ratione principii effectivi, non autem essentia. Quod autem Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, et Spiritui Sancto bonitas, quamvis omnes eadem potentia sint et sapientia et bonitas : hoc fit, ne Pater impotens putetur, et Filius insipiens, et Spiritus Sanctus tumidus, ut in humanis seu creaturis esse consuevit. De nomine etiam ὁμοούσιος notandum, quod ad tempus propter hæreticos abolitum, patefacta ipsius significatione, in consuetudinem locutionis est resumptum; va-

let tantum, id est unius et ejusdem substantiæ. Nomina vero translative de Deo dicta, ut splendor, speculum, et hujusmodi, intelligi debent secundum rationem translationis et similitudinis eorum.

Personis eadem fuerit natura tametsi,
Est personarum candidus ordo trium.

DISTINCTIO XXXV.

Quumque supra disseruerimus, etc.

SCIENTIA Dei sive sapientia, quamvis simplex sit et una, propter varios tamen rerum status et effectus multa sortitur nomina : ut scilicet jam dicatur præscientia, prout scilicet est de futuris et omnibus tam bonis quam malis; jam dispositio, in quantum est de faciendis ; jam prædestinatio, ut est de salvandis; jam providentia, in quantum est gubernandorum : quæ et pro dispositione accipitur, licet interdum et pro præscientia accipiatur. Sapientia vero vel scientia, est de omnibus tam bonis quam malis, præsentibus et præteritis, temporalibus et æternis. Si autem nulla futura fuissent, licet tolleretur præscientia, dispositio vel prædestinatio quoad respectum et antecessionem quam ad futura important, non tamen quoad essentiam quæ tali respectui subjicitur. Intuetur autem Deus omne futurum ut sibi præsens, eo quod omnia tam præterita quam futura, sicut et præsentia ab æterno in Dei fuerunt scientia.

Nomina multa, Dei tenet una scientia, rerum
Quod splendens variis efficit ordo modis.

DISTINCTIO XXXVI.

Solet hic quæri, etc.

OMNIA a Deo cognita sunt quidem in ejus scientia, non tamen illa omnia dici debent esse in ipsius essentia. Multa enim scit, quæ essentia ejus non sunt. Deus etiam aliquo modo cognoscit bona, quo non cognoscit mala : quæ scilicet in eo esse non possunt, quum illa solum in eo esse dicantur, ad quæ in ratione principii ipse se habet : qualia non sunt mala, quæ nec ipse approbat. Denique etsi omnia quæ sunt de Deo, possunt dici ex ipso, non tamen econverso, omnia quæ ex ipso sunt, de ipso dici possunt, ut patet de

A creaturis : quæ quidem ex ipso sunt, quia ab eo factæ; non autem de ipso, quia non de sua substantia.

Novit multa Deus, quæ essentiæ inesse negantur.
Novit non eodem, quo bona, prava modo.

DISTINCTIO XXXVII.

Et quoniam demonstratum est, etc.

IN omnibus generaliter rebus Deus est præsentialiter, potentialiter et essentialiter, sine tamen sui definitione. Est et in omni loco sine
B circumscriptione, in omni etiam tempore sine mutabilitate. Insuper est in Sanctis specialiter et excellentius, scilicet per gratiam suam. Excellentissime autem est in homine Christo, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat. Est ergo ubique per essentiam, sed in solis bonis habitat per gratiam. Priusquam autem res aut Sancti essent, Deus qui nullius eget, æque ut modo in se habitavit. Neque tamen per hoc quod Deus præsens est in rebus etiam immundis, maculatur : sicut nec spiritus humanus a corpore leproso, nec a rebus fœdis radius solaris. Et quamvis Deus
C est ubique et in omni tempore, non tamen temporalis est, nec localis : quia nec subest motui, nec loco terminatur, nec circumscribitur. Spiritus autem creatus loco quidem terminatur, non autem circumscribitur : qui et per tempus movetur secundum affectiones tempori subjacentes, non autem Deus, qui et sine sui mutatione de novo incipit vel desinit esse in creatura modo prædicto.

Solus ubique Deus nullo discrimine rerum,
Mutatur nullo tempore sive loco.

D

DISTINCTIO XXXVIII.

Nunc ergo ad propositum, etc.

CAUSA rerum est Dei præscientia, ita quod res futuræ non fierent, nisi eas Deus præsciret; quodque impossibile sit eas non evenire, dum Deus eas præscivit. Nec tamen per hoc sequitur, quod ipse sit causa malorum, eo quod mala ab eo scita sunt. Non enim noscit mala nisi notitia simplicis intelligentiæ : per quam notitiam non est causa rerum, nisi forte sic dicatur causa malorum *sine qua non*. Nam sine eo mala non essent, licet ipse nec

velit nec approbet ea, sed tantum bona. Stat autem et cum Dei certissima præscientia, contingentia futurorum, ita quod non sequitur : Deus ea certe præscivit, et ejus præscientia falli non potest, ergo necessario eveniunt. Contingentia enim futura, secundum se contingentia sunt, licet certum sit ea evenire quantum ad Dei præscientiam. Unde propositio illa (et similes), Impossibile est non evenire quod Deus præscivit, conjunctim in sensu composito vera est, in sensu autem diviso falsa. Hæc vero, Possibile est non evenire futurum a Deo præscitum, falsa est in sensu composito, vera autem in sensu diviso. Tunc enim simul stat, ea a Deo præscita, et tamen in se fore contingentia.

Quamvis non possit divina scientia falli,
Libera contingunt multa futura tamen.

DISTINCTIO XXXIX.

Præterea quæri solet, etc.

ETSI aliquid subjectum esse possit scientiæ Dei, quod ante non fuit, aut etiam desinere possit aliquid subjectum esse eidem scientiæ, quod ante subjectum fuit; tamen ipsa Dei scientia per hoc non mutatur, sed omnino immutabilis est. Hæc enim est ejus sapientia, et illa sua essentia : unde nec augmentari potest, nec minui. Imo, et absque sui mutatione Deus scire potest quod nescit, et potest velle quod non vult : et hoc, si propositiones illæ divisim intelligantur. Sic enim designant Deum habere libertatem et potentiam omnia sciendi vel non sciendi, sicut ab æterno habuit : et hoc, loquendo de scientia approbationis. Potest ergo et ad hunc sensum plura scire quam scit, et econtra pauciora scire quam scit, sed sine sui mutatione. Providentia quoque Dei omnes creaturæ simul gubernantur, quamvis non æqualiter omnibus provideat, sed cuilibet secundum modum suum.

Una manet semper divina scientia, quando
Illam augere nihil vel minuisse potest.

DISTINCTIO XL.

Prædestinatio vero de bonis, etc.

PRÆDESTINATIO, quæ scilicet præscientiam secundum intellectum præsupponit, est gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro præparatio. Ipsa enim est solum respectu sal- A vandorum. Præscientia autem etiam ad damnandos se extendit. Est autem certus prædestinatorum numerus, eo quod nullus damnandus salvari potest, nec salvandus damnari. Unde et illæ propositiones, Præscitus potest salvari; vel, Prædestinatus potest damnari : in sensu composito falsæ sunt, licet in sensu diviso concedantur. Neque etiam prædestinatus, esse potest non prædestinatus, nisi secundum distinctionem datam. Nam conjunctim hæ et similes falsæ sunt, divisim autem veræ. Prædestinatus enim in quantum talis, nunquam potest damnari. Alias scientia Dei B mutabilis esset, et prædestinatio incerta : cujus etiam effectus est salvatio, sicut effectus reprobationis damnatio.

Salvus erit, quemcũque Deus prædestinat; item
Quem reprobat, Stygias tristis adibit aquas.

DISTINCTIO XLI.

Si autem quærimus meritum, etc.

OBDURATIONIS quidem, quæ scilicet est gratiæ divinæ subtractio, seu non collatio, meritum aliquod est, scilicet obdurati præcedens peccatum; non autem reprobationis, quæ C scilicet est æterna. Prædestinationis autem, nec quoad æternam Dei electionem, nec quoad temporalem ipsius gratiæ collationem, aliqua causa esse potest ex parte prædestinati, quia primam gratiam nullus meretur : alias gratia non diceretur, quæ scilicet gratis datur. Sic ergo non propter merita vel demerita futura Deus hunc elegit, et hunc reprobavit, sed libere juxta suæ beneplacitum voluntatis. Neque vero Dei reprobatio est causa peccati, sicut tamen ejus prædestinatio est causa boni, quum peccanti liberum dederit arbitrium. Quamvis autem præscientia Dei quæ est re- D spectu futurorum, minui possit, futuris scilicet in præsens vel præteritum transeuntibus; non tamen minui potest ejus scientia, quæ videlicet est omnium præteritorum, sicut et futurorum et præsentium.

Non Deus ex meritis quemquā prædestinat, etsi
Peccatis reprobus sordeat ipse suis.

DISTINCTIO XLII.

Nunc de omnipotentia Dei, etc.

OMNIPOTENS dicitur Deus, non ideo quia potest omnia quæ vult, sed quia potest omnia quæ sunt factibilia, seu quæ sub activa

cadunt potentia. Nam ad omnipotentiam non A sufficit posse omnia quæ quis velit : alioqui et quilibet Beatus omnipotens dici posset. Nec valet si dicatur, quod ipse non potest ambulare aut loqui, et sic de aliis : ergo non potest omnia. Potest enim, licet non per se, quia sibi non competit, tamen per nos et in nobis ea facit. Sic nec valet : Non potest mentiri, fallere, decipi aut peccare : ergo non potest omnia. Talia enim facere non est potentiæ, sed potius infirmitatis. Quod autem quædam auctoritates dicunt eum ideo omnipotentem dici, eo quod potest omnia quæ vult, intelligendæ sunt : id est, Dei voluntas impediri non B potest. Filius quoque sicut et Spiritus Sanctus, dicitur omnipotens, licet non a se, quia uterque est ab altero; tamen per se, quia eadem omnipotentia qua Pater.

Sola Dei nullo constricta potentia fine est,
Quidquid enim esse potest, hoc facere ipse potest.

DISTINCTIO XLIII.

Quidam tamen de suo sensu, etc.

ERRAVERUNT et defecerunt in scrutinio suo, qui potentiam Dei infinitam ad men- C suram coarctare volentes, dixerunt Deum non amplius nec aliud nec melius facere posse quam fecit, nec quod facit omittere posse. Et rationes quas adducunt, insufficientes sunt. Nam quod arguunt a ratione boni et justi, quod Deus nihil nisi tale facere possit : si referatur ad præsens tempus, nihil impedit. Nempe si Deus alia faceret vel meliora, similiter bona et justa essent, quamvis quoad omne tempus nihil facere possit nisi bonum et justum. Quod etiam arguunt Deum nihil facere nisi quod debet, et omne quod debet facere : non valet, quia verbum debiti in di- D vinis locum non habet. Quod etiam a rationabili arguunt, scilicet omne quod Deus facit, esse rationabile : dicimus etiam alia rationabilia esse si ea faceret. De præscientia vero quod dicunt, supra explicatum est. Quamvis etiam idem sint in Deo voluntas et potentia, tamen potentiæ plura subsunt quam voluntati. Hinc conclusive dicitur, Deum plura posse facere quæ non vult, nec facit. Potést enim omnia possibilia et non implicantia. Posset etiam omittere quæ facit : quod et hinc patet, quum possit justificare omnes; quod tamen, ut constat, non facit.

Si dimissa Deus faceret, dimitteret acta,
Injustum posset dicere nemo tamen.

DISTINCTIO XLIV.

Nunc illud restat, etc.

RERUM universitatem Deus meliorem facere potest quam fecit. Nam nisi hoc posset, creatura aut esset summe bona, et sic Creatori æqualis : quod est impossibile; aut Deus ei majoris bonitatis capacitatem conferre non posset : quod similiter falsum est. Nec obstat quod sibi Filium æqualem genuit, quia ille est de Patris substantia, creatura autem de nihilo. Hæc tamen intelligenda sunt ex parte rerum. Dei enim sapientia qua facit, melior esse non potest, sed ipsa creatura. Non est ergo limitata divina potentia nunc magis quam unquam ad faciendum quod vult, licet non eodem modo res ad eamdem se habeant, ut patet in eo quod in præteritum transiit. Sic et de voluntate et scientia suo modo dicendum est.

Longe aliter potuit, poteritque potestque creare,
Optima quantumvis, cuncta creata Deus.

DISTINCTIO XLV.

Jam de voluntate Dei, etc.

VOLUNTAS quidem Dei est idem realiter quod sua essentia. Quia tamen ab ea differt ratione, sicut et scientia; ideo aliqua voluntati Dei attribuuntur, quæ non attribuuntur ejus essentiæ. Non enim Deus est omnia, qui tamen vult omnia. Est autem divina voluntas causa universalis omnium et quæ naturaliter, et quæ supernaturaliter fiunt. Quumque ipsa sit causa prima, ipsius non est quærenda alia causa : alioqui ipsa non esset simpliciter prima. Nominatur quoque voluntas multipliciter. Nam quandoque accipitur proprie secundum quod est divina essentia, et illa dicitur voluntas beneplaciti; alia autem dicitur voluntas signi : quæ in hoc differunt, quia illa est æterna, ista temporalis; illa semper impletur, non autem ista : ut est præceptio, prohibitio, consilium, permissio et operatio : quæ dicuntur voluntas Dei, quia sunt ejus signa, non quasi hæc omnia fieri velit, sed quia ad modum volentis se habet.

Quæ vel sunt, vel erunt, vel quondam facta fuere,
Cunctorum ratio est unica, velle Dei.

DISTINCTIO XLVI.

Hic oritur quæstio, etc.

SEMPER impletur voluntas Dei beneplaciti, qua scilicet facit quæcumque vult in cœlo et in terra. Nec obstat quod dicitur : Vult omnes homines salvos fieri, et tamen non omnes salvantur. Nam hoc sic habet intelligi : id est, omnes quos vult salvos fieri salvantur, quomodo in simili dicitur, Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, omnem scilicet qui illuminatur. Et in similibus similiter. Non etiam concedendum est, Deum velle mala fieri : nam tunc iniquus esset; ne- B que quod vult non fieri mala : quia sic mala nunquam fierent. Sed magis dicendum est quod non vult ea fieri, quia solum permittit. Unde nec sic voluntati ejus resistitur. Neque fieri malum, bonum est simpliciter, sed in quantum ex malis possunt elici bona. Nam bonum aliquod est tale in se, et ei cui fit, sed non facienti. Et est aliquod bonum in se, et facienti, sed non cui fit. Et est aliquod bonum in se, et facienti, et cui fit. Est autem et aliquod in se non bonum, et facienti nocet; et tamen ad universi valet decorem a Deo ordinatum. Quod etiam dicitur : Mala fieri verum C est, sed omne verum est a Deo, ergo, etc. Veritas quidem hujus dicti a Deo est, sed non res dicta, id est malum. Verumtamen nullum malum fit, nisi a Deo, ut dictum est, permittatur.

Vult mala simpliciter nunquā Deus ipse, tametsi
Quo minus, haudquaquā semper, agātur, obest.

DISTINCTIO XLVII.

Voluntas quippe Dei semper, etc.

EST autem et semper efficax divina volun- D tas, nihilque contra eam (quamvis præter eam) fieri potest, quin semper impleatur : et hoc, aut a creatura, dum bene facit; aut de creatura, dum ipse de male faciente ordinat ut vult. Quod autem præter Dei voluntatem aliquid fieri posse dicitur, quum tamen ei A nihil resistere valeat, intelligendum est quoad ipsius permissionem : quod etiam est, dum aliquid fit contra ejus præcepta vel prohibitiones. Hinc et obsequuntur divinæ voluntati etiam mali : quia resistentes voluntati ejus quæ præceptum vel prohibitio dicitur, ea faciunt unde voluntas ejus quæ ipse est, semper invicta permaneat. Neque etiam Deus omnia quæ præcepit vel prohibuit, ita fieri voluit; sed ad modum volentis se habuit, ut patet in præcepto de immolando Isaac, et de curatis leprosis.

Haud ulla in re unquā frustra est divina volūtas,
Quanquam sunt vulgo pessima mixta bonis.

DISTINCTIO XLVIII.

Sciendum quoque est, etc.

INTEREST inter voluntatem Dei et hominis, adeo quod contingit quandoque aliquem mala voluntate velle id quod Deus bene vult : ut si filius malus patrem mori velit, quem et Deus mori vult. Et econtra quandoque contingit quod quis vult bona voluntate quod Deus non vult : ut si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus vult mori. Unde bonam voluntatem non oportet semper conformari voluntati Dei in volito. Denique et quandoque Dei bona voluntas per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Domini Jesu patet. Non quasi actum Judæorum malum Deus voluerit, sed Christi passionem bonam. Hinc et viris bonis dominica passio intuitu voluntatis Dei et nostræ redemptionis placuit, non autem intuitu cruciatus sui : sicque de eodem (sed non ob idem) lætabantur et tristabantur. Sanctorum autem passiones quamvis et ipsæ bona voluntate et mala appeti potuerint, tamen hoc refert, quia sola Christi passio est nostræ salutis causa. Quam nobis idem concedere dignetur, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia sæcula sæculorum.

Velle Dei et nostrum quanto discrimine distent,
Quam variisque cupi res queat una modis.

TITULI

SEU RUBRICÆ LIBRI PRIMI SENTENTIARUM, AB IPSO MAGISTRO PRIMUM SIC DIGESTI.

Distinctio I. Omnis doctrina est de rebus vel de signis. A

De rebus quibus fruendum est vel utendum, et de his quæ fruuntur et utuntur.

Quid sit frui vel uti.

Distinctio II. De Trinitate et unitate.

Quæ fuerit intentio scribentium de Trinitate.

Quis ordo sit servandus quum de Trinitate agitur.

De testimoniis veteris Testamenti quibus Trinitatis mysterium declaratur. B

De testimoniis novi Testamenti ad idem pertinentibus.

Distinctio III. De cognitione Creatoris per creaturas, in quibus Trinitatis vestigium apparet.

De imagine et similitudine Trinitatis in anima humana.

De similitudine creantis et creatæ trinitatis.

De Trinitatis unitate. C

Distinctio IV. Utrum Deus Pater se Deum genuerit.

Utrum Trinitas de uno Deo prædicetur sicut unus Deus de tribus personis.

Distinctio V. Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit a Patre ; vel de ipsa natus sit Filius, vel Spiritus Sanctus processerit.

Quod Filius non est de nihilo, sed de aliquo ; non tamen de materia : sic et Spiritus Sanctus. D

Quare Verbum Patris dicatur Filius naturæ.

Distinctio VI. Utrum Pater voluntate genuerit Filium an necessitate, et an volens vel nolens sit Deus.

Distinctio VII. Utrum Pater potuerit vel voluerit gignere Filium.

An posse gignere Filium, sit aliqua potentia in Patre quæ non sit in Filio.

Distinctio VIII. De veritate ac proprietate divinæ essentiæ.

De incommutabilitate ejusdem.

De simplicitate ejusdem.

De corporali et spirituali creatura : quomodo sit multiplex et non simplex.

Quod Deus quum sit simplex, tamen multiplex dicitur.

Quod Dei simplicitas nulli prædicamentorum subjicitur.

Quod Deus abusive dicitur substantia.

Quod non est aliquid in Deo quod non sit Deus.

Distinctio IX. De distinctione trium personarum.

De coæternitate Patris et Filii.

De ineffabili et inintelligibili generationis modo.

Utrum debeat dici : Semper gignitur Filius, vel, Semper genitus est.

De objectionibus hæreticorum nitentium probare Filium non esse coæternum Patri.

Distinctio X. De Spiritu Sancto : quod amor Patris et Filii proprie dicitur,

quum sit in Trinitate amor qui est Trinitas; sicut Verbum proprie dicitur Sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia.

Quod eadem nomina proprie et universaliter accipiuntur.

DISTINCTIO XI. Quod Spiritus Sanctus sicut Patri et Filio est communis, ita commune nomen habet proprium.

Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, quem tamen Græci a Filio procedere diffitentur.

De convenientia Latinorum et Græcorum in sensu, et differentia in verbis.

DISTINCTIO XII. Utrum Spiritus Sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio.

Quod Spiritus Sanctus principaliter et proprie dicitur procedere a Patre.

DISTINCTIO XIII. Quare Spiritus Sanctus quum sit de substantia Patris, non dicatur genitus, sed tantum procedens.

Cur Filius dicatur procedere, quum Spiritus Sanctus non dicatur gigni.

Quod non potest mortalis distinguere inter generationem Filii, et processionem Spiritus Sancti.

Utrum Spiritus Sanctus debeat dici ingenitus, quum non sit genitus.

DISTINCTIO XIV. De gemina processione Spiritus Sancti, temporali et æterna.

Quod non solum dona Spiritus Sancti, sed etiam Spiritus Deus datur hominibus et mittitur.

An viri sancti possint dare Spiritum Sanctum.

DISTINCTIO XV. Quod Spiritus Sanctus a se ipso datur, et Filius quod a se ipso mittitur.

Quomodo intelligenda sit missio utriusque.

Quod a Spiritu Sancto etiam Filius sit missus.

Quod Filius etiam sit datus a se ipso.

A Quomodo intelligendum sit illud : A me ipso non veni.

Utrum semel tantum sit Filius missus, an sæpe.

De duobus modis missionis Filii.

Quod secundum alterum modum semel sit missus, secundum alterum sæpe; et secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.

Quare Pater non dicitur missus.

B Quod Filius et Spiritus Sanctus non sunt quasi minores Patre, quia missi.

DISTINCTIO XVI. De missione Spiritus Sancti, quæ fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.

Quod Filius secundum quod homo, non modo Patre, sed Spiritu Sancto etiam minor est.

DISTINCTIO XVII. Quod Spiritus Sanctus est caritas qua diligimus Deum et proximum.

C Quod fraterna dilectio est Deus, nec Pater vel Filius, sed tantum Spiritus Sanctus.

Quod non est dictum illud per causam : Deus caritas est, sicut illud : Tu es patientia mea et spes mea.

Quomodo Spiritus Sanctus mittatur vel detur nobis.

Utrum Spiritus Sanctus augeatur in homine, vel minus vel magis habeatur vel detur, et an detur habenti vel non D habenti.

Quod aliqui dicunt caritatem Dei et proximi non esse Spiritum Sanctum.

DISTINCTIO XVIII. Utrum concedendum sit per donum dari dona.

Utrum Spiritus Sanctus eadem ratione dicatur donum, qua datum sive donatum.

Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia, ita Spiritus Sanctus proceden-

do accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.

Quod Spiritus Sanctus dicitur donum et donatum, secundum duos modos prædictos processionis : qui secundum quod donum est, refertur ad Patrem et Filium, secundum quod datum, ad eum qui dedit et ad eos quibus datur.

An Filius quum sit nobis datus, possit dici noster ut Spiritus Sanctus.

Utrum Spiritus Sanctus ad se ipsum referatur.

DISTINCTIO XIX. De æqualitate trium personarum.

Quod æternitas et magnitudo et potentia in Deo unum sunt, etsi videantur diversa.

Quod aliqua personarum aliam non excedit magnitudine, quia non est major una persona alia, nec majus aliquid duæ quam una, nec tres quam duæ vel una.

Quomodo dicitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus Sanctus in utroque.

Quod nulla personarum pars est in Trinitate.

Quare tres personæ dicantur summe unum.

Quum dicimus tres personas esse unam substantiam vel essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus : quia non est essentia genus et persona species, vel essentia species et personæ individua.

Quod nec secundum materialem causam dicuntur tres personæ una essentia.

Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura vel unius naturæ.

Utrum tres personæ differant in numero, quæ in proprietatibus distinctæ sunt.

Quare tres personæ simul non sint majus aliquid quam una.

A Quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus.

DISTINCTIO XX. Quod aliqua personarum non excellit aliam potentia.

Quod non minus potest Filius quam Pater.

De objectionibus hæreticis contra hoc, et responsionibus catholicis.

DISTINCTIO XXI. Quomodo possit dici solus Pater vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus, quum sint inseparabiles.

B Utrum debeat dici, Solus Pater est Deus; vel, Solus Filius est Deus; vel, Solus Spiritus Sanctus est Deus : an, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus, Spiritus Sanctus est solus Deus.

Quomodo Trinitas dicatur solus Deus, quum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.

DISTINCTIO XXII. De nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo.

De his quæ temporaliter Deo conve-
C niunt, et relative dicuntur.

De hoc nomine quod est Trinitas.

De his quæ temporaliter Deo conveniunt, et non relative dicuntur.

De his quæ proprie ad singulas personas pertinent, et de his quæ unitatem essentiæ significant.

DISTINCTIO XXIII. De hoc nomine quod est persona : quod quum secundum substantiam dicatur, tamen non singulariter, sed pluraliter accipitur in summa.

D Qua necessitate dictum sit, tres personæ, a Latinis, et a Græcis, tres hypostases vel substantiæ.

Quare non dicimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres Deos, ut tres personas.

Cur non dicimus tres essentias, ut tres personas.

Quod in Trinitate non est diversitas vel singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas et distinctio et identitas.

Quod non debet dici Deus multiplex.

DISTINCTIO XXIV. Quid significetur his nominibus, unus vel una, duo vel duæ, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctio vel distinctæ, quum his utimur loquentes de Deo.

DISTINCTIO XXV. Quid significetur hoc nomine, persona, in plurali numero, scilicet quum dicitur personæ.

De triplici acceptione hujus nominis, persona, in Trinitate.

Ex quo sensu dicatur, alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sive, alius in persona Pater, alius in persona Filius, alius in persona Spiritus Sanctus.

DISTINCTIO XXVI. De hoc nomine, hypostasis.

De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis.

Quod non omnia dicuntur de Deo secundum substantiam, quædam enim secundum relationem, non tamen secundum accidens.

Quare dicatur proprium esse Unigeniti, Filium Dei esse, quum etiam homines sint filii Dei.

Quod homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas pater hominum.

Quod Spiritus Sanctus eadem proprietate donum dicitur qua Spiritus Sanctus, et utroque modo relative ad Patrem et ad Filium.

Utrum Pater vel Filius vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus Sanctus.

Quod non omnia quæ relative dicuntur, suis ad se vicissim respondent vocabulis.

DISTINCTIO XXVII. Quæ sint illæ proprietates quibus distinguuntur personæ.

Quod non omnino est idem dicere, esse Patrem, et genuisse vel habere Filium.

Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est naturam.

A De generali regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur.

An secundum substantiam dicatur, Deus de Deo, et hujusmodi.

DISTINCTIO XXVIII. Quod non tantum tres sint proprietates personarum.

An solus Pater debeat dici non genitus, vel non Filius, sicut dicitur ingenitus.

De proprietate quam notat *ingenitus*.

Responsio Ambrosii contra Arianos
B de *ingenito*.

An diversum sit esse Patrem, et Filium esse.

Si Sapientia genita dicitur secundum relationem, vel secundum substantiam.

De imagine.

DISTINCTIO XXIX. De principio.

Quod ab æterno Pater est principium, et Filius, sed non Spiritus Sanctus.

Quomodo Pater sit principium Filii, et ipse cum Filio, Spiritus Sancti.

C An eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus Sancti.

DISTINCTIO XXX. De his quæ temporaliter de Deo dicuntur et relative secundum accidens : quod non Deo, sed creaturis accidit.

An Spiritus Sanctus dicatur datum vel donatum relative ad se, quum a se detur.

DISTINCTIO XXXI. An Filius dicatur æqualis vel similis Patri secundum substantiam.

D De sententia S. Hilarii qua in trinitate personarum propria ostendit.

Quare Patri attribuitur unitas.

Quare Pater et Filius dicantur esse unum, vel unus Deus, sed non unus.

Quare dicitur æqualitas esse in Filio.

Quare in Spiritu Sancto dicitur esse utriusque concordia vel connexio.

DISTINCTIO XXXII. Utrum Pater vel Filius eadem dilectione se diligant quæ procedit ab utroque, id est Spiritu Sancto.

Utrum Pater sit sapiens Sapientia quam genuit.

An Filius sit sapiens se ipso vel per se ipsum.

An una sit tantum Sapientia Patris.

Sicut in Trinitate est dilectio quæ est Trinitas, et tamen Spiritus Sanctus est dilectio quæ non est Trinitas, nec ideo sunt duæ dilectiones; ita et de sapientia.

Quare Pater non dicitur sapiens Sapientia genita, sicut dicitur diligens dilectione quæ ab ipso procedit.

DISTINCTIO XXXIII. Utrum proprietates personarum sint ipsæ personæ, vel divina οὐσία.

Quomodo proprietates possint esse in natura Dei, nec eam determinent.

DISTINCTIO XXXIV. De verbis Hilarii quibus secundum pravorum intelligentiam videtur dicere non idem esse divinam naturam, et rem naturæ; et non idem esse Deum, et quod Dei est.

Utrum ita possit dici unus Deus trium personarum, ut dicitur una essentia trium personarum; et tres personæ unius Dei, ut tres personæ unius essentiæ.

Quod potentia, sapientia, bonitas, in Scriptura interdum ad personas distincte referuntur.

Quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas attribuatur: quum sit una sapientia, potentia, bonitas trium.

De hoc nomine, ὁμοούσιον: ubi in auctoritatem receptum sit, et quid significet.

DISTINCTIO XXXV. De scientia, præscientia, providentia, dispositione, et prædestinatione Dei.

De quibus sit præscientia vel providentia.

De quibus dispositio.

De quibus prædestinatio.

De quibus providentia.

De quibus sapientia vel scientia.

A Utrum præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio Dei esse potuerit, si nulla essent futura.

Quod scientia Dei de temporalibus est et æternis.

Quomodo omnia dicuntur esse in Deo, et vita in eo.

DISTINCTIO XXXVI. Utrum omnia debeant dici esse in Dei essentia, ut in Dei cognitione vel præscientia esse dicuntur.

Qua ratione bona dicuntur esse in
B Deo, et non mala.

Utrum idem sit omnia esse ex Deo, et per ipsum et in ipso.

Quod omnia sunt ex quolibet trium, et per ipsum, et in ipso.

Quod non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt.

DISTINCTIO XXXVII. Quibus modis dicitur esse Deus in rebus.

Quod Deus non ubicumque est habitat, sed econverso.

C Ubi erat Deus antequam esset creatura.

Quod Deus quum sit in omnibus rebus essentialiter, non tamen coinquinatur sordibus rerum.

Quum Deus sit ubique et semper, non tamen localis; nec loco nec tempore movetur.

Quibus modis aliquid dicatur locale vel circumscriptibile.

Quid sit mutari secundum tempus.

Utrum spiritus creati sint locales et
D circumscriptibiles.

Quod Deus est ubique sine locali motu.

DISTINCTIO XXXVIII. An scientia vel præscientia Dei sit causa rerum, vel econverso.

Utrum præscientia Dei possit falli.

DISTINCTIO XXXIX. Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari.

An Deus possit noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid.

Utrum Deus possit scire plura quam scit.

Quod Deus et semper et simul scit omnia.

DISTINCTIO XL. An aliquis prædestinatus possit damnari, vel reprobus salvari.

Quid sit reprobatio Dei, et in quibus consideretur; et quis sit prædestinationis effectus.

DISTINCTIO XLI. Utrum aliquod sit meritum obdurationis vel misericordiæ.

De variis super hoc carnalium opinionibus.

An ea quæ scit semel Deus vel præscit, semper sciat vel præsciat, et semper scierit vel præscierit.

DISTINCTIO XLII. De omnipotentia Dei: quare dicatur omnipotens, quum nos multa possimus quæ ipse non potest.

Quomodo dicatur Deus omnia posse.

Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur.

DISTINCTIO XLIII. Invectio contra illos qui Deum dicunt nil posse nisi quod vult et facit.

DISTINCTIO XLIV. An Deus possit facere aliquid melius quam facit, vel alio vel meliori modo.

Utrum possit Deus semper omne quod potuit.

DISTINCTIO XLV. De voluntate Dei quæ essentia Dei est, et de signis ejus.

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus omnia esse quæ vult.

De intelligentia harum locutionum : Deus scit, vel, Deus vult; Deus scit omnia, vel, Vult aliquid.

Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quæ naturaliter sunt : A cujus causa non est quærenda, quia prima et summa causa est omnium.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

Quod præceptio, prohibitio, permissio, consilium, operatio, nomine voluntatis interdum intelliguntur vel accipiuntur.

Utrum Deus velit ab omnibus fieri ea quæ præcipit, vel non fieri ea quæ prohibet.

DISTINCTIO XLVI. Quod voluntas Dei B quæ ipse est, in nullo cassari potest.

Quomodo intelligendum sit illud : Volui congregare filios tuos, et noluisti; et illud : Qui vult omnes homines salvos fieri.

Utrum mala Deo nolente vel volente fiant.

Quomodo intelligendum sit illud Augustini : Mala fieri bonum est.

De multiplici acceptione boni.

Quod mala universitati valent.

C Quod in Deo non est causa ut sit deterior homo.

DISTINCTIO XLVII. Quomodo voluntas Dei de homine impletur quocumque se vertat.

Ex quo sensu quædam dicuntur fieri contra Dei voluntatem.

Quare præcepit Deus omnibus bona facere et mala vitare, etsi non id ab omnibus vult impleri.

DISTINCTIO XLVIII. Quod homo aliquando D bona voluntate aliud vult quam Deus, et mala idem quod Deus.

Quod Dei voluntas per malas hominum voluntates impletur.

Utrum placuerit viris sanctis, quod Christus moreretur et pateretur.

Utrum passiones Sanctorum debeamus velle.

COMMENTARIA
IN PRIMUM LIBRUM
SENTENTIARUM

PROŒMIUM

SAPIENTIAM *omnium antiquorum exquiret sapiens*. Eccli. XXXIX, 1.

Sapientiam nobis præcipue esse appetendam et exquirendam, ipsemet fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis, Christus Dominus, virtus et sapientia Dei Patris, docuit atque testatus est : qui in actu sapientiæ beatitudinem nostram consistere perhibens, ait : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum. Hinc sincerus sapientiæ discipulus et amator fatetur : Hanc amavi et exquisivi a juventute mea, et quæsivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formæ illius. Tanta est enim dignitas sapientiæ, ut propter eam nobis in hac vita inchoative, atque in futuro sæculo plene et consummate manifestandam, ipse Unigenitus Patris æterni, in mundum istum per incarnationis mysterium venire dignatus sit, quemadmodum in prima Canonica sua sanctus affirmat Joannes : Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum. Filius quoque : Ego (inquit) in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Quid autem est veritati testimonium perhibere, nisi falsitatibus atque erroribus reprobatis, veram et salutarem sapientiam docere ?

Eccli. I, 5. *I Cor.* I, 24. *Joann.* XVII, 3. *Sap.* VIII, 2. *I Joann.* V, 20. *Joann.* XVIII, 37.

Oportet ergo sapientiæ operam dare, studioque salubri ordinate vacare, et ipsam notitiam ad sincerissimum Deitatis amorem referre : sicque per sapientiam amorosam ad plenam et æternam beatitudinem indesinenter adspirare, imo et accelerare : quoniam omnis sapientia vitæ præsentis, omnis lux notitiæ hujus viæ, omnis profectus et splendor exercitationis viantium, respectu beatificæ contemplationis ac luminis gloriæ perfectionisque Beatorum, est velut ignorantia, tanquam umbra, et sicut defectuositas involuta in tantum, ut perfectissima cognitio quam de Deo altissimo habemus in mundo isto, sit per abnegationem et ablationem omnium prorsus ab ipso, quemadmodum et secundo Mysticæ theologiæ capitulo divinus Dionysius pandit, dicendo : Hoc est Deum vere cognoscere, ipsum supersubstantialem supersubstantialiter per omnium entium ablationem laudare. Sicut et super Joannem ait Chrysostomus, quod

stanti in ripa Oceani, hoc est ipsum Oceanum intuenti, non possibile est totum perspicere, nec finem ejus visu attingere. Hoc et philosophi suo modo agnoverunt. Quorum unus in libro de Causis disseruit : Causa prima est superior omni narratione, et non narratur nisi per causas; itemque, Non est ei (inquit) diminutio nec complementum.

Ceterum, quamvis tanta sit defectuositas, parvitas ac paucitas sapientiæ viæ respectu sapientiæ patriæ; nihilo minus sapientia tempore legis evangelicæ revelata in primis per Christum, deinde per missionem et inspirationem Spiritus Sancti, deinceps per gloriosos Apostolos et Evangelistas, ac demum per sanctos Patres, tandemque per doctores catholicos atque scholasticos, non solum in divinis Scripturis, sed in omni etiam philosophia nobiliter eruditos, præclara et magna est valde : non solum philosophorum, sed et theologorum veteris Testamenti ac legis naturæ, sapientiam atque scientiam vehementer transcendens. Nam ut, teste Gregorio, sapientia per temporum processum crevit ante Salvatoris adventum, ita et interim. Et maxime a tempore quo Magister Petrus Lombardus Parisiensis episcopus, librum comportavit Sententiarum, videtur sapientia multam et magnam elucidationem, excrescentiam exuberantiamque
Is. XI, 9. sortita. Quod olim Isaias prævidens : Repleta est (inquit) terra scientia Domini, quasi aquæ maris operientes, id est valde abundanter. Et quæ latebant, in lucem producta sunt; difficultatesque Scripturarum sunt enodatæ ; et quæ fidei christianæ objici queunt, et a perfidis objecta sunt, egregie soluta. Imo non solum loca Scripturæ difficiliora, sed insuper verba et scripta sanctorum Patrum in expositionibus Scripturarum aliisque tractatibus multa difficilia et obscura scribentium, per præfatum Magistrum et per viros illustres studiosos scholasticos, qui super librum Sententiarum inclyte scripserunt, subtiliter sunt discussa, magistraliter declarata, catholice pertractata.

Quia vero jam quasi innumerabiles super ipsum Sententiarum librum scripsisse noscuntur, et adhuc quotidie aliqui scribunt, etiam plus forsitan quam expedit, dum per scripta quædam novorum minus præclara, scripta antiquorum præclariora minus curantur, leguntur et exquiruntur : hinc intentio mea est in opere isto, ex commentariis et scriptis doctorum magis authenticorum, famosiorum et excellentiorum, quamdam facere extractionem et collectionem, atque doctorum illorum mentem in unum volumen redigere : quatenus sicut ipse textus libri Sententiarum ex verbis et documentis sanctorum Patrum est collectus, ita et opus istud ex doctrinis et scriptis prætactorum super librum Sententiarum scribentium adunetur. Verumtamen operi huic intendo inserere et miscere quædam ex libris doctissimorum virorum, qui etsi super Sententias non scripserunt, tamen scripta eorum libro respondent Sententiarum : ut sunt scripta Guillelmi Parisiensis, Udalrici de Argentina, Henrici Gandavi. Nam Summa domini Guillelmi Antisiodorensis episcopi, libro Sententiarum in materia et processu correspondet directe. Intendo autem et breviter tangere in quibus doctores prætacti concordent, et in quibus ab invicem dissentire videantur.

Et gratia exempli, placet hoc modo procedere : Mota quæstione et argumentis aliquibus brevissime tactis, ponam responsionem in primis alicujus famosi doctoris, ut S. Thomæ, Alberti, Alexandri de Hales, Bonaventuræ, aut Henrici. Deinde responsioni illi adjiciam ea quæ sequaces eminentiores doctoris illius, addunt ultra ea quæ doctor ille induxit et scripsit : sicut præclariores S. Thomæ sequaces videntur esse

Petrus de Tarantasia et Richardus de Mediavilla, qui tamen in aliquibus recedunt a Thoma. Deinceps ponam aliorum majorum responsa et sequacium eorumdem. Nec solum inducam ea quæ in commentariis suis super Sententias scribunt, sed et alia quædam utilia ad propositum pertinentia, quæ in aliis suis scribunt tractatibus, commentariis ac Summis.

Porro labor iste, ut spero, utilis erit ad clariorem et pleniorem intelligentiam veritatis, ac necessariorum ad salutem, atque scholasticarum materiarum in quibus sunt opiniones variæ ac diversæ; estque delectabile de omnibus aliquid scire. Imo frequenter pro serenatione conscientiæ, est salubre diversorum doctorum doctrinas agnoscere, nec opinioni unius incaute aut pertinaciter inhærere, sicut interdum his accidit qui pauca aut unum dumtaxat doctorem legerunt. Multa quoque pulchra atque utilia inveniuntur in uno doctore, quæ in scriptis non habentur alterius. Nec omnibus vacat tam multos legere doctores : et si maxime vacet, tamen difficile est tam multorum scripta conquirere, sicut et ego grandi labore procuravi scripta eorum quos in hoc opere frequentius allegabo.

Postremo, in opere tam ingenti et laborioso, quod tamen ad laudem et gloriam Omnipotentis et propter commune bonum libenter arripio, tanto præcordialius et tanto humilius adorandi Paracleti, superdulcissimi et superliberalissimi Spiritus Sancti opem, directionem illuminationemque invoco, quanto ad perficiendum hoc opus ex me ipso insufficientior impotentiorque consisto. Veni igitur, Sancte Spiritus, et emitte cœlitus lucis tuæ radium. Veni, pater pauperum; veni, dator munerum; veni, lumen cordium.

Commendatio sacræ Scripturæ, præconiumque libri Sententiarum; et de ineffabili dignitate, salubritate, fructuositate, dulcedine et excellentia eorumdem.

Beatus homo qui invenit sapientiam, et qui affluit prudentia; melior est acquisitio ejus negotiatione auri et argenti; pretiosior est sapientia cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari. *Prov.* III, 13-15.

De multiplici sapientia mentio fit in divina Scriptura. Primo, de Sapientia increata, quæ est ipsemet supersapientissimus Deus, in quo idem sunt esse et essentia, sapere et sapientia. De quo ad Romanos dixit Apostolus : Soli sapienti Deo honor et gloria. Porro, qualiter sapientia multipliciter dicatur in Deo, infra patebit. *Rom.* XVI, 27.

Secundo loquitur Scriptura de sapientia creata : quæ multiplex est. Una est sapientia salutaris infusa, quæ inter septem dona Spiritus Sancti primum est atque dignissimum, juxta illud Isaiæ : Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus. Hæc sapientia est semper formata, id est caritati inseparabiliter juncta, sicut et cetera dona. De qua saluberrima sapientia in Ecclesiastico legitur : Aqua sapientiæ salutaris potabit eum. Et Jacobus ait : Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suasibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis. Quicumque hac sapientia caret, in Scripturis stultus vocatur, utpote omnis qui in mortali est culpa. Et quoniam innumerabiles tales sunt, recte *Is.* XI, 2. *Eccli.* XV, 3. *Jacob.* III, 17.

Eccle. 1, 15. locutus est Salomon : Stultorum infinitus est numerus. Hinc de sapientibus sæculi
Rom. 1, 22. hujus, caritate infusa et gratia gratum faciente carentibus, Vas ait electionis : Dicentes se sapientes esse, stulti facti sunt. Hæc sapientia est divinorum notitia cum gustu interno, atque cum conformitate affectus ad ipsam notitiam.

Alia est sapientia causata, spectans ad dona gratiæ gratis datæ : quæ tam per infusionem a Deo quam per studium potest acquiri. Et est duplex : una naturalis et philosophica, quæ ex lumine naturali et rerum creatarum potest notitia adipisci, secundum quod ex cognitione visibilium ad invisibilium agnitionem consurgimus. Alia est supernaturalis, quoniam primordialiter ex divina revelatione innotuit, nec naturali ratione potuit inveniri : quæ in Scripturis digesta est, et est Scripturarum notitia. De qua modo est sermo. Quæ sicut præstantior est sapientia naturali philosophica acquisita, ita inferior est non solum Sapientia increata, sed et ea quæ donum est Spiritus Sancti. Denique sapientia ista quæ est intelligentia Scripturarum, recte vocatur donum gratiæ gratis datæ : quoniam bonis et malis hominibus, imo bonis malisque angelis, est communis; et ad aliorum ordinatur profectum, quia per eam fit homo ad fidei defensionem, persuasionem et declarationem, atque ad proximorum ædificationem, idoneus.

Hæc ergo sapientia quæ est sacra doctrina et Scripturarum notitia, multipliciter est laudanda, ac naturali sapientiæ multiformiter præferenda. Primo, ratione suæ originis : quia in supernaturali lumine est fundata, supernaturaliter revelata, increatæque veritati innitens; philosophica autem sapientia, ex naturali lumine est inventa. Ideo asserit Hugo : Sacra Scriptura est liber vitæ, cujus origo æterna, supernaturalis, divina. Quamvis ergo omnis sapientia, omnis scientia, omnis notitia veritatis, a Deo sit originaliter atque fontaliter (unde et de philosophis ait ad Romanos Apostolus, quod
Ibid. 19. Deus illis revelavit), tamen altiori immediatiorique modo sapientia ista, quam naturalis theologia, desuper emanavit et revelata consistit, utpote ex supernaturali inspiratione ac informatione procedens. Hinc loquitur Augustinus : Cœlum tonat, ranæ taceant.

Secundo, ratione sui objecti. Quamvis enim Deus sit objectum sapientiæ naturalis de qua philosophi sunt locuti, attamen Deus ipse altissimus sublimiori modo supernaturalis sapientiæ est objectum, hoc est, secundum modum quo in rebus creatis non repræsentatur ita perfecte, ut ex earum notitia queat supernaturalis sapientia elici. Hinc quidquid de dignitate, nobilitate ac præcellentia naturalis ac philosophicæ sapientiæ dixerunt philosophi ratione sui objecti, multo præclarius de theologica sapientia ista potest pronuntiari. Porro, de naturali sapientia illa dixit Philosophus, quod sit divina possessio, capitanea scientia, ceterarum scientiarum finis ac judex : in tantum ut desiderabilius sit parum quid haberi de ea, quam multum de rerum inferiorum notitia. Propter quod undecimo Metaphysicæ protestatur se de materialium rerum determinasse notitia, propter incorporalium ac divinorum agnitionem. Etenim, sicut omnis creatura ad Creatorem finaliter ordinatur, et ipso incomparabiliter inferior esse censetur; sic rerum creatarum scientia ad sapientiam istam divinorum contemplativam tanquam ad finem refertur, ac ea valde inferior perhibetur. Dignitas equidem, excellentia nobilitasque sapientiæ atque scientiæ, uno modo ex parte pensantur objecti.

Tertio, sapientia ista laudatur, et ceteris præfulget humanis scientiis ac sapientiæ naturali, ratione sui decoris : quoniam nihil falsitatis, nihil erroris ei admixtum est

sicut illis. Quamvis enim subtiliores ac meliores philosophi multa vera de Deo, de substantiis separatis, de sphæris, elementis, hominibus, creaturisque ceteris sint locuti, in multis nihilo minus circa hæc erraverunt, sicut et infra patebit. Naturale equidem lumen vehementer est defectuosum, sed supernaturale lumen est limpidum, erroris falsitatisque exclusivum.

Quarto, sapientia ista ceteris rite præfertur certitudine et auctoritate, utpote cui nec falsitas nec ambiguitas potest subesse, quum increatæ veritati ac supernaturali indeviabili lumini innitatur, loquendo de doctrina Scripturæ canonicæ. Hinc ad Galatas disseruit Paulus : Licet nos aut angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod *Galat.* I, 8.
evangelizavimus vobis, anathema sit.

Quinto, sapientia ista commendatur et præfulget ratione suæ fructuositatis : quæ talis ac tanta est, ut exprimi plene non valeat. Hæc quippe sapientia de supernaturalibus beneficiis ac munificentiis Dei nos instruit, et de omni caritate, pietate ac gratia ejus ad nos, de supernaturali beatitudine ad quam conditi sumus ab illo, de modo ac mediis pertingendi ad illam. Docet quoque nos agnoscere nosmetipsos, culpas, negligentias, ingratitudines, insipientias nostras, atque pericula quibus expositi sumus. Docet demum qualiter debeamus adversariis nostræ salutis resistere, in omni gratia et virtute proficere; et divino nos accendit amore, potat et reficit, et in omni adversitate nos consolatur. Facit nos efficaces ad consulendum et succurrendum proximis nostris; estque saluberrimum ac splendidissimum nostrarum speculum animarum.
— Idcirco ad Timotheum scripsit Apostolus : Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis II *Tim.* III,
est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut 16, 17.
perfectus sit homo ad omne opus bonum instructus. Salomon quoque : Omnis (inquit) *Prov.* XXX,
sermo Dei ignitus, clypeus est omnibus sperantibus in se; itemque, Mandatum lucerna 5. *Ibid.* VI, 23.
est, et lex lux, et via vitæ increpatio disciplinæ. Rursus, de hac saluberrima fructuositate, efficacia, directione et efficientia sapientiæ hujus, in libris sapientialibus multa scribuntur, ut est illud : Primi et purissimi fructus ejus. Et quod ibidem paulo post *Ibid.* III, 14.
monetur : Posside sapientiam, posside prudentiam, et proteget te. Arripe sapientiam, *Ibid.* IV, 5,
et exaltabit te; glorificaberis, quum eam fueris amplexatus; dabit capiti tuo augmenta 8, 9.
gratiarum, et corona inclyta proteget te. Hinc ait Gregorius : Sacra Scriptura oculis mentis quasi speculum quoddam opponitur, ut in ea interna nostra facies videatur. Ibi enim fœda, ibi pulchra nostra cognoscimus; ibi sentimus quantum proficimus, et quantum a profectu seu perfectione distamus. O quam salubre est hoc speculum intueri! Propter quod hortatur Hieronymus : Utere lectione divina vice speculi, fœda corrigendo, pulchra conservando, et pulchriora agendo. Hinc denuo dixit Gregorius : Omnem scientiam et doctrinam sacra Scriptura transcendit, ut taceam quod vera prædicat, quod ad patriam cœlestem invitat, quod a terrenis desideriis legentis cor revocat, quod dictis obscurioribus fortes exercet, et parvulis humili sermone blanditur. Nec sic clausa est, ut pavesci debeat, neque sic patet, ut vilescat; sed usu tollit fastidium, et tanto plus diligetur, quanto amplius meditatur.

Sexto, sapientia ista laudatur a sua excellenti dulcedine. Habet autem et naturalis sapientia quamdam suavitatem. Imo ut ait Philosophus, Philosophia admirabiles delectationes habet sibi admixtas. Qui rursus fatetur, quod vir contemplativus non quærit extra se in rebus vilibus delectari, quoniam intra se jucundis theorematibus plenus

est. Delectatio namque consurgit ex unione potentiæ ad objectum conveniens. Idcirco ex unione potentiæ intellectivæ per actum sapientiæ cum summo et incommutabili bono, delectatio oritur. Verum hujus supernaturalis sapientiæ multo copiosior est dulcedo, atque in ejus actu delectatio consistit sublimior : sicut et sapientia ista pleniorem de Deo præstat notitiam, ejusque caritatem, misericordiam, munificentiam, beneficia et promissa, clarius nobis ostendit. Ideo ait Hugo : Nihil in hac vita dulcius sentitur, nihil avidius sumitur, nihil mentem ab amore mundi sic separat, nihil animum contra tentationes sic roborat, nihil hominem sic excitat et adjuvat ad omne opus bonum ac salubrem laborem, ut studium sacræ Scripturæ. Sicque sapientia ista facit oblectamenta aspernari carnalia. Appetit equidem homo naturaliter delectari : idcirco qui spirituales delectationes non quærit nec experitur, in carnalibus delectari molitur. Propterea hortatur Hieronymus : Ama studia Scripturarum, et carnis vitia non amabis; sint divinæ Scripturæ semper in manibus, et mente jugiter revolvantur; studendo obdormi, et cadentem ex somno faciem pagina sancta suscipiat. Hinc fatur Chrysostomus : Geminum confert donum lectio Scripturarum, quia erudit intellectum, atque a vanitatibus carnalitatibusque abstractum ad Dei amorem perducit hominem. — De his Scripturæ præconiis et de suavitatibus ejus, pulchre loquitur Damascenus libro quarto : Pulsemus (inquit) optimum paradisum Scripturarum, qui odoriferus, qui dulcissimus, qui speciosissimus; qui omnimode intellectualium deiferarum volucrum cantilenis circumsonanter aures nostras demulcet; qui tangit cor nostrum, et contristatum consolatur; qui mentem nostram facit ascendere ad præclaras et instar auri fulgidas theorias. Hauriamus ex hujus paradisi fonte perennes atque purissimas aquas
Joann. IV, 14. salientes in vitam æternam, et insatiabiliter voluptuemur in eo : inconsumptibilem enim possidet gratiam. De hac amœnitate et jucunditate sapientiæ scriptum est in
Sap. VIII, 9, 16. Sapientia : Sapientia erit allocutio cogitationis et tædii mei. Intrans in domum meam, conquiescam cum illa : non enim habet amaritudinem conversatio ejus, nec tædium convictus illius, sed gaudium et lætitiam.

Septimo, collaudatur et præfulget ratione opulentiæ ac sufficientiæ suæ, ob quas præ cunctis transitoriis et terrenis incomparabiliter est optanda, quærenda et con-
Ibid. VII, 8, 10, 11. servanda. Hinc sapientiæ ait amator : Præposui illam regnis et sedibus, et divitias nihil esse dixi in comparatione illius; super salutem et speciem dilexi illam; venerunt autem mihi omnia bona simul cum illa. Et si divitiæ appetuntur, quid sapientia locu-
Prov. III, 18, 16. pletius? Unde in Proverbiis fertur : Sapientia lignum vitæ est his qui apprehenderint eam, et qui tenuerit eam, beatus; longitudo dierum in dextera ejus, et in sinistra ejus divitiæ et gloria. Hinc libro quarto Damascenus : Optimum (inquit) et utilissimum
Ps. I, 3. est investigare divinas Scripturas. Sicut enim lignum secus decursus aquarum plantatum, ita et anima divinis irrigata Scripturis, impinguatur, et fructum temporaneum tribuit, et semper virentibus foliis, id est acceptabilibus Deo actionibus, decoratur. Ad actionem enim virtuosam et immaculatam contemplationem, ex Scripturis dirigimur.
Is. XXXIII, 6. His consonat illud Isaiæ : Divitiæ salutis sapientia et scientia; illud quoque Sapientiæ :
Sap. VII, 14. Infinitus thesaurus hominibus est sapientia, quo qui usi sunt, participes facti sunt
Ibid. 28. amicitiæ Dei. Neminem enim diligit Deus, nisi qui cum sapientia inhabitat. Hinc ait Hieronymus : Pinguissimus est sermo divinus, omnes in se habet delicias : quidquid volueris, ex divino sermone nascitur, sicut tradunt Judæi de manna, quod secundum

uniuscujusque voluntatem sapiebat, juxta illud Sapientiæ : Panem de cœlo præstitisti eis, omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem; deserviens enim uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat convertebatur. Quod tamen de justis est intelligendum : impiis enim vertebatur in nauseam. Sap. XVI, 20, 21.

Octavo, sapientia seu divina Scriptura commendatur ac eminet ratione suæ sententiositatis atque multiplicis sensus. Nam eadem littera interdum duplicem, aliquando triplicem, nonnunquam quadruplicem habet sensum : qui sunt quatuor fercula quæ ponuntur in mensa refectorii animæ. Nam et ipsæ res significatæ per verba Scripturæ, aliquid significant. Hinc dicit Gregorius : Tanta ac talis est Scripturæ sublimitas, ut non solum verba a Domino et a Sanctis prolata, sed et circumstantiæ rerum quæ simpliciter dictæ videntur, spiritualibus sint plenæ mysteriis. Augustinus quoque ad Volusianum : Tanta est, inquit, christianarum Litterarum profunditas, ut quotidie in eis proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem, maximo otio, summo studio, meliori ingenio, conarer addiscere. Nec mirum, quum et Plato ubique inveniret quod disceret, et semper se ipso melior fieret. Hoc est quod ait Chrysostomus : Quanto plus quis in sacris Eloquiis assiduus fuerit, tanto ex eis uberiorem intelligentiam capit. — Postremo, etiam aliis variis considerationibus potest eminentia sapientiæ hujus seu divinæ Scripturæ monstrari, puta ex ejus altitudine, pretiositate, salubritate : quæ ad præinducta possunt reduci.

Hinc sacram Scripturam cum omni reverentia pertractemus, diligentissime legamus, atque præ cunctis scientiis philosophicis et humanis appretiemur : quum ipsa sit velut epistola nobis a Spiritu Sancto missa, imo et ore Dei incarnati pro magna parte prolata. Propter quod, dum studemus et legimus eam, Deus loquitur nobis; dum vero oramus, alloquimur Deum. Munda quoque receptacula in animabus nostris tam præclaræ sapientiæ præbeamus, ut subjectum suo proportionetur habitui, locus locato, et susceptivum suscepto.

De recto, salubri et ordinato modo ac processu studendi.

Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; sed quæ præcepit tibi Deus, illa cogita semper, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. Eccli. III, 22.

In omnibus observandus est rectus ac debitus ordo, et quod primo ac maxime Deus requirit a nobis, id in primis est exquirendum ac adimplendum. Ideo bene locutus est S. Bernardus : Ingratum est Spiritui Sancto quidquid ei obtuleris, neglecto eo ad quod teneris. Porro ad præcepta Dei atque Ecclesiæ in primis tenemur; ideo quidquid illis neglectis quis studeat, et quantumcumque in scientiis crescat, non solum inacceptum est Deo, nec ad salutem proficiens, imo etiam ad damnationem ejus cedit majorem, quoniam aggravat culpam ipsius, quemadmodum Jacobus protestatur apostolus : Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi. Unde et ipsemet Dominus dixit : Servus qui cognovit voluntatem domini, et non fecit, plagis vapulabit multis. Ideo in Ecclesiastico fertur : Melior est homo qui minuitur sapientia, et in timore Dei ambulat, quam qui abundat sensu, et transgreditur legem Altissimi. Jacob. IV, 17. Luc. XII, 47. Eccli. XIX, 21.

Qui studere itaque cupit salubriter, et in divinorum notitia ordinate proficere, primo omnium satagat adimplere præcepta, atque per arctam incedere viam salutis; fugiat vanitates, et carnis vitia detestetur. Scientia quippe sine virtutibus, est informis; et sicut forma perfectio est materiæ, sic conversatio virtuosa decor consistit
Jacob. III, 13. scientiæ. Hinc scriptum est : Quis sapiens et disciplinatus inter vos? Ostendat ex bona conversatione operationem suam in mansuetudine sapientiæ. Recte ergo disseruit Gregorius Nazianzenus : Primus sapientiæ gradus est vita laudabilis, et apud Deum mens pura, qua puri superpurissimo Deo junguntur, et sancti sanctissimo Deo sociantur.
Sap. VI, 13. Sapientia clara est, non quæ in verbis volat, sed in virtutibus constat. Isidorus quoque : Ad majoris, inquit, culpæ cumulum pertinet, scire quid facere debeas, nec implere.

Denique Plato in Phædone diffuse docet et probat, quod philosophi nequaquam sit circa vestimentorum occupari ornatum, ciborum aut venereorum viles optare delicias, divitiis inhiare; sed contemptis his omnibus, divinis et intellectualibus inhærere. Quanto magis istud ad omnem christianum spectat philosophum, præsertim theologum? Nempe, ut commune est verbum, Virtus unita fortior est quam dispersa. Ideo quo intellectus studentis circa carnalia, exteriora et vana magis dispergitur, eo ad proficiendum in divinorum agnitione ac veritatis notitia impotentior redditur. Et quo magis se a mundanis et vilibus abstrahit, ac circa intellectualia et divina se ipsum recolligit, eo ad proficiendum in theologica facultate, in veritatis splendore, atque in omni scientia, aptior fortiorque efficitur : potissime vero, dum lumen naturæ per lumen gratiæ vigoratur; dum scholastica exercitatio exercitio devotionis internæ juvatur; dum oratione sincera contemplationeque fervida, mens fonti munditiæ ac summæ veritati unitur. Tunc quippe desuper illustratur, atque a Sole sapientiæ gratiose perfunditur, ungitur, eruditur ad intelligendum abdita Scripturarum, ad considerandum mirabilia legis divinæ, nexum et ordinem credendorum : ita ut habeat fidem cum rationibus credibilium, et cum purificatæ mentis intelligentia. Propter quod oravit
Ps. CXVIII, 18. Psalmista : Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua. Hinc talibus
I *Joann.* II, 27. scripsit S. Joannes : Unctio ejus docet vos de omnibus; Paulus quoque ad Timotheum :
II *Tim.* II, 7. Dabit tibi Dominus in omnibus intellectum. Etenim, sicut Spiritus Sanctus Scripturarum est dator, sic ipse ad earum intelligentiam est optimus illustrator, et mentibus puris sibi placentibus exuberantes illuminationes largitur. Unde Jacobus ait apostolus :
Jacob. I, 5. Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et dabitur ei.

Hinc, ut recitat Cassianus, sanctus anachoreta Theodorus dixit, quod cupiens Scripturarum verum atque profundum acquirere intellectum, potius studeat cordis puritati, quam disputationi aut multorum voluminum lectioni. Hoc vir vitæ purissimæ sanctus pater Bernardus expertus, ad Dei gloriam humiliter fatebatur totam Scripturam cum plena intelligentia sibi ter resplenduisse. Hinc S. Thomas, Bonaventura, et eis consimiles, creduntur sapientiam suam orando potius quam studendo obtinuisse. Talis etiam fuit magnus ille Pierius, presbyter Alexandrinus : qui ut in martyrologio recitatur, fuit vita purissimus, rebus pauperrimus, ad christianam philosophiam expeditissimus, et doctor Ecclesiæ incomparabilis, in Scripturis nobiliter eruditus. Præterea talis exstitit Gregorius Nazianzenus, qui dum in adolescentia sua studeret Athenis, castitati

et sapientiæ valde intentus, apparuerunt ei in visione quasi speciosissimæ duæ puellæ, una a dextris, et alia a sinistris, ipsum quasi amplecti et deosculari optantes. Quas dum ingenti horrore abjiceret, dixerunt : Cur nos, o bone adolescens, in tantum abhorres et abjicis, quum simus tibi tam caræ et familiares? siquidem una nostrum sapientia, alia castitas appellatur.

Ex his innotescit quam verissime dixerit venerabilis Hugo de S. Victore : Ad sacræ cognitionem Scripturæ, opus est intima compunctione magis quam profunda investigatione, suspiriis quam argumentis, crebris gemitibus quam copiosis argumentationibus, lacrimis quam sensibus, oratione quam lectione, cœlestium contemplatione quam terrestrium occupatione. Verum studendi hunc ordinem multi subvertunt studentium : imo et, proh dolor! religiosi nonnulli, qui scientiæ magis quam conscientiæ vacant; imo, ut verius tangam, carnalitati et vanitati dare operam non verentur, et circa quæstiones magis quam circa regulares observantias occupantur.

Postremo, circa id quod in articuli hujus exordio tactum est, Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris : advertendum quod quædam est perscrutatio divinorum immoderata, ex curiositate aut confidentia proprii intellectus procedens : quæ merito vituperatur. De qua Salomon contestatur : Sicut qui mel comedit multum, *Prov.* xxv, 27.
non est ei bonum; sic qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria. Alia est perscrutatio divinorum incomprehensibilium altissimorum, moderata et reverentialis, cum recognitione imbecillitatis propriæ mentis, ex zelo veritatis et pietate emanans, desiderio atque intentione defendendi fidem contra impugnantes eamdem, et ad appropinquandum lucidæ notitiæ credendorum, prout in hac vita Deo præstante fieri valet. Quæ perscrutatio rite laudatur. De qua ait vir sanctus : Beati qui scrutantur testi- *Ps.* cxviii, 2.
monia ejus; itemque, Mirabilia testimonia tua, ideo scrutata est ea anima mea. *Ibid.* 129.
Unde in Evangelio locutus est Christus : Scrutamini Scripturas. In Actibus quoque *Joann.* v, 39.
legitur : Nobiliores ex eis susceperunt verbum Dei cum omni aviditate, quotidie *Act.* xvii, 11.
scrutantes Scripturas.

Ex prologis doctorum super primum librum Sententiarum.

PROLOGUS PETRI DE TARANTASIA.

Tria sunt difficilia mihi, et quartum penitus ignoro : via aquilæ in cœlo, via colubri super petram, via navis in medio mari; et viam viri in adolescentia sua. Prov. xxx, 18, 19.

In his verbis Salomon describit excellentiam theologiæ, et specialiter libri Sententiarum, in quo theologiæ difficultates congestæ sunt. Et describit eam a quatuor. Primo, ab ipsius difficultate, quum dicit, « difficilia ». Unde Sapiens : Ecce quæ in *Sap.* ix, 16.
prospectu sunt, invenimus cum labore; quæ autem in cœlis sunt, quis investigabit? Difficilis enim est naturali intellectui hæc doctrina, quia non habet causam in natura, nec similitudinem plenam in arte. Secundo, ab omnium ignorantia, ibi : « penitus ignoro ». Si enim hoc dixit sapientissimus Salomon, quanto magis nos? Tertio, a librorum numero, ibi : « tria sunt, et quartum ». Quatuor enim sunt libri Sententiarum partiales, unus totalis.

Quarto, a librorum materia. In hoc namque quod ait, « via aquilæ in cœlo », tangit materiam primi libri. Aquila enim rex avium, significat Deum Trinitatem, omnium regem : de cujus essentia et personis, de personarum origine et distinctione, id est proprietatibus earumdem, in primo libro determinatur. De quo dicit, « via aquilæ in cœlo ». Hæ sunt enim investigabiles viæ Dei, juxta illud Job : Abscondita est sapientia ab oculis omnium viventium. Propter quod et Joannes in Ezechielis visione per aquilam figuratur, quoniam Deitatis ac Trinitatis mysterium altissime penetravit. In hoc autem quod dicitur, « via colubri super petram », signatur materia libri secundi. Coluber namque colens umbram, est diabolus, juxta illud Job : Sub umbra dormit in secreto calami, etc. Petra vero signat firmitatem status hominis in innocentia et puritate, quam coluber iste super eam se effundens, per tentationem corrupit. De natura igitur colubri hujus, id est de natura angelica, de tentatione qua hominem vicit, aliisque attinentibus, determinatur in libro secundo. In hoc autem quod dicitur, « viam viri in adolescentia sua », materia tertii libri signatur. Vir iste Christus est, ab instanti conceptionis perfectus, juxta illud Jeremiæ : Novum faciet Dominus super terram, mulier circumdabit virum. Hujus viri Alma, id est adolescentula, est virgo Maria, quæ dicitur adolescentula, juxta illud Isaiæ, Ecce virgo concipiet : ubi textus Hebræus habet, Alma, id est adolescentula custodita. In hac fuit via Christi per gratiam unionis ad redimendum. Alia vero est via ejus in qualibet anima sancta, quæ dicitur adolescentula. Unde in Canticis dicitur : Adolescentulæ dilexerunt te. Et hoc, per gratiam adoptionis ad gratificandum : quod fit per virtutes et dona. Et de his duobus tractatur in tertio. Porro, per hoc quod dicitur, « via navis in medio mari », signatur materia quarti libri. Navis quippe est Ecclesia. Hæc est Petri navicula, in quam Christus ascendit. Sed navicula hæc in medio mari mundi hujus jactatur fluctibus tentationum. Mundus enim est mare turbidum per impatientiam, amaritudinem et inquietudinem vitiorum. In quarto autem libro tractatur qualiter Ecclesia per suos ministros in hoc mundo regatur per ecclesiastica sacramenta, et quomodo tandem ad gloriam perducatur. Hæc ergo est materia totius doctrinæ hujus. — Hæc Petrus.

(Rom. XI, 33. — Job XXVIII, 21. — Ezech. I, 10. — Job XL, 16. — Jer. XXXI, 22. — Is. VII, 14. — Cant. I, 2. — Matth. VIII, 23.)

PROLOGUS S. THOMÆ.

Exordium prologi Thomæ est : *Ego sapientia effudi flumina; ego quasi trames aquæ immensæ de fluvio, et quasi fluvius Dorix et sicut æquæductus exivi de paradiso; dixi, Rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum.* Eccli. XXIV, 40-42.

Inter multorum sententias inquirentium quid sit vera sapientia, unam specialiter veram et firmam protulit Apostolus, dicens, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam : quia videlicet sapientia Filio appropriatur, quoniam sapientiæ opera multum conveniunt cum propriis Filii. Per sapientiam enim Dei, manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec solum producuntur, sed etiam instaurantur, ac perficiuntur illa perfectione qua unumquodque dicitur perfectum, secundum quod proprium finem attingit.

(I Cor. I, 24.)

Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei sapientiam, patet ex hoc quod Deus per sapientiam suam se ipsum perfecte cognoscit. Ideo, si quid de ipso cognoscimus, oportet quod inde derivetur, quoniam omne imperfectum a perfecto trahit originem. Unde in libro Sapientiæ dicitur : Sensum tuum, Domine, quis sciet,

(Sap. IX, 17.)

nisi tu dederis sapientiam? Denique manifestatio ista per Filium specialiter facta est, quum ipse sit Verbum Patris. Propter quod convenit sibi manifestatio Patris dicentis totiusque Trinitatis : Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. *Matth.* XI, 27. Recte igitur dicitur ex persona Filii : « Ego sapientia effudi flumina ». Flumina ista intelligo fluxus æternæ processionis ad intra, olim occulta, et quodammodo infusa in similitudinibus creaturarum et in ænigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes Trinitatis mysterium crederent. Venit Filius, et infusa flumina ista effudit nomen Trinitatis explicando, dicens : Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine *Ibid.* XXVIII, 19. Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et in hoc tangitur materia primi libri.

Secundum ad Dei sapientiam pertinens, est creaturarum productio : quæ etiam attribuitur Filio, in quantum est imago Dei, ad cujus formam omnia sunt formata. Unde Joannes : Omnia per ipsum facta sunt. *Joann.* I, 3. Hinc recte dicitur in persona Filii : « Ego quasi trames aquæ immensæ de fluvio ». In quo notatur ordo creationis et modus. Ordo, quoniam sicut trames a fluvio derivatur, sic temporalis processus creaturarum ab æterno processu personarum. Unde Psalmista : Dixit, et facta sunt : id est, Pater Ver- *Ps.* XXXII, 9; CXLVIII, 5. bum genuit, in quo erat ut fieret creatura, secundum Augustinum. Primum namque semper est causa sequentium, secundum Philosophum. Hinc primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis. Modus quoque signatur quantum ad duo. Primo, ex parte creantis, qui quum omnia impleat, nulli tamen se commensurat : quod notatur in hoc quod dicitur, « immensæ ». Secundo, ex parte creaturæ : quoniam sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiæ, in qua sicut in alveo, fluxus personarum continetur. Atque in hoc notatur materia libri secundi.

Tertium ad Dei sapientiam pertinens, est operum restauratio : quia per id debet res reparari, per quod facta est. Hinc Filius omnia reparavit, qui hominem redimendo, dicitur omnia reparasse quæ propter hominem facta sunt. Recte ergo ex persona Filii dicitur : « Ego quasi fluvius Dorix et sicut aquæductus exivi de paradiso. » Paradisus iste est gloria Patris : de qua Filius exivit in vallem nostræ miseriæ, non illam amittendo, sed occultando. Et circa hunc exitum duo notantur, videlicet modus et fructus. Dorix enim est rapidissimus fluvius : unde designat modum quo quasi impetu quodam amoris Christus complevit mysterium nostræ reparationis. Fructus vero significatur in hoc quod dicitur, « sicut aquæductus ». Quemadmodum enim ex uno fonte producuntur plures aquæductus divisim ad fecundandam terram, ita ex Christo fluxerunt diversa genera gratiarum ad irrigandam Ecclesiam, secundum quod dicitur ad Ephesios : Ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam Prophetas. *Ephes.* IV, 11. Et in hoc tangitur materia tertii libri.

Quartum ad Dei sapientiam pertinens, est perfectio qua res conservatur in suo fine : quo subtracto, relinquitur vanitas, quam non patitur sapientia, pertingens a fine *Sap.* VIII, 1. in finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Unumquodque enim suaviter disponitur, quando in suo fine naturaliter desiderato locatur. Quod etiam ad Filium specialiter pertinet, qui quum sit virtus et naturalis Filius Dei Patris, nos in gloriam paternæ hereditatis reduxit. Unde Apostolus ad Hebræos ait : Decebat eum propter quem et per *Hebr.* II, 10. quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, etc. Unde dicitur : « Rigabo hortum plantationum ». Ad consecutionem etenim finis exigitur præparatio, per quam

omne quod fini non congruit, tollatur. Sicque Christus, ut nos in finem æternæ gloriæ perduceret, sacramentorum medicamenta instituit et paravit, quibus peccati vulnus a nobis abstergitur : quibus deletis, in felicitatem perducimur. Et in hoc tangitur materia quarti libri. — Hæc Thomas.

PROLOGUS S. BONAVENTURÆ. Thema prologi Bonaventuræ est : *Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem.* Job XXVIII, 11.

In his verbis tangitur quadruplex causa libri Sententiarum : causa videlicet materialis, in nomine « fluviorum » ; causa formalis, in perscrutatione profundorum ; causa finalis, in revelatione absconditorum ; causa efficiens, in supposito verborum istorum, « scrutatus est et produxit ».

Itaque causa materialis innuitur nomine « fluviorum ». Nam juxta quadruplicem proprietatem fluvii materialis, quadruplex est fluvius spiritualis : de quo secundum quadruplicem differentiam, sunt quatuor libri Sententiarum. Considerando namque fluvium materialem quoad suam durationem, invenitur in eo perennitas : quia secundum Isidorum, fluvius est fluxus perennis. Considerando autem fluvium quantum ad extensionem, invenitur in eo spatiositas. Et quantum ad motum ejus, invenitur in eo circulatio. Unde Ecclesiastes : Ad locum unde exeunt flumina, revertuntur. (*Eccle.* I, 7.) Et quoad suum effectum, convenit ei mundare.

Juxta hæc quatuor, ponitur quadruplex fluvius spiritualis. Nam ratione perennitatis, emanatio personarum ad intra æterna dicitur fluvius. De hoc fluvio apud Danielem : Antiquus dierum, id est Pater æternus, sedit, et fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus (*Dan.* VII, 9, 10.) : quia ex Patre procedit plenitudo amoris, id est Spiritus Sanctus, ideo fluvius igneus dicitur ; et plenitudo virtutis in Filio, propter quod fluvius dictus est rapidus. Secundo, ratione spatiositatis, emanatio rerum ad extra et universorum creatio, fluvius nuncupatur. Tertio, ratione circulationis, incarnatio Filii Dei fluvius nominatur. Quemadmodum enim in circulo finis conjungitur principio, ita in incarnatione natura hominis ultimo die conditi, unita est Verbo æterno, quod incarnatum, fecit circulum, redeundo ad Patrem unde exivit, sicut ipse ait : Exivi a Patre, et veni in mundum ; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem. (*Joann.* XVI, 28.) Et in Psalmo : A summo cœlo egressio ejus, et occursus ejus usque ad summum ejus. (*Ps.* XVIII, 7.) Quarto, ratione emundationis, fluvius dicitur dispensatio sacramentorum, quæ mundant nos. Unde in Apocalypsi : Ostendit mihi fluvium aquæ vivæ splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni. (*Apoc.* XXII, 1.) Nam gratia sacramentalis clara instar crystalli et mundativa, procedit a Deo effective, atque de latere Christi dormientis in cruce, tanquam a causa mediatrice ac meritoria.

De primo fluviorum istorum, est primus liber Sententiarum ; de secundo, secundus : sicque deinceps. — Hæc sententialiter Bonaventura.

PROLOGUS RICHARDI DE MEDIAVILLA. Quibus consonant quæ in prologo suo scribit Richardus de Mediavilla, sic inchoans : *Abscondita produxit Deus in lucem.* Job XXVIII, 11.

Hæc verba in Job ad litteram de Deo dicta, allegorice possunt exponi de Magistro Sententiarum : qui « abscondita », id est divina, « produxit in lucem », id est, nobis manifestavit, prout patitur materiæ sublimitas atque ingenii nostri debilitas. Sicque

in verbis propositis tanguntur quatuor causæ hujus libri : materia, quum dicitur, « abscondita » ; forma, quum additur, « produxit » ; efficiens, in supposito hujus verbi, « produxit » ; finis, in effectu ipsius productionis, quum subditur, « in lucem ».

Porro divina dicuntur nobis abscondita : primo, propter suam sublimitatem ; secundo, propter nostræ carnis corruptibilitatem ; tertio, propter perversitatem voluntatis quorumdam, in quibus judicium rationis offuscatur ex perversitate voluntatis, quæ a divina illuminatione impedit mentem, et ex naturali colligantia sua ad intellectum, trahit et allicit eum sibi.

Causa formalis hujus voluminis duplex est, scilicet forma tractatus, et forma tractandi. Forma tractatus libri, est divisio sua in libros partiales, partialiumque librorum in distinctiones, et distinctionum in capitula. Forma tractandi, est modus agendi qui est in isto libro per auctoritates et rationes. Optimus namque modus producendi intelligibilia abscondita in lucem, est per auctoritates et rationes procedere : quia auctoritas inclinat ad credendum, et ratio illuminat ad intelligendum. Credere quoque præparat intellectui viam ad veritatis intelligentiam. Unde Isaias : Nisi crediderit, non intelligetis. *Is. VII, 9, juxta LXX.* Hinc Magister per similitudinem quamdam dici potest posuisse stellas in firmamento, id est in Ecclesia. Rationes enim Magistri stellis comparantur, quoniam instar stellarum sunt altæ, subtiles, claræ, et indissolubiles.

Causa efficiens duplex est : prima et principalis, quæ est Deus, quantum ad omnia vera in hoc libro contenta ; et causa secundaria ministerialis, utpote Petrus Lombardus, doctor theologiæ, postea Parisiensis episcopus. Causa finalis, est illuminatio intellectus ad divinorum cognitionem. Ad hoc editus est hic liber, ut divina intellectui nostro luceant et patescant, tam luce acquisitæ scientiæ, quam luce gratiæ ac lumine gloriæ. Quædam enim cognoscimus luce gratiæ, quæ luce acquisitæ scientiæ cognoscere non valemus. Quod etiam infidelium testimonio comprobatur. Ait equidem Avicenna nono Metaphysicæ suæ, loquens de dispositionibus animarum a corporibus exutarum : Oportet te scire quod promissio aliqua est quæ fide recipitur, quia non est via ad probandum eam, nisi credendo testimonio Prophetæ (utpote Mahometi, de cujus lege exstitit Avicenna) : ut est illa, quod anima habebit corpus apud resurrectionem. — Hæc Richardus.

D. PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS

LIBRI QUATUOR

SENTENTIARUM

EX SACRIS LITTERIS DOCTORUMQUE SCRIPTIS

STUDIOSISSIME COLLECTARUM

PROLOGUS

CUPIENTES aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere præsumpsimus, consummationis fiduciam laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris; desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi : quam vincit zelus domus Dei. Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum, Davidicæ turris clypeis munire, vel potius munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire *, necnon et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiæ nostræ notitiam tradere studuimus, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis, lingua ac stilo nos servire flagitantium. Quas bigas in nobis agitat Christi caritas, quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem, calumniæ atque contradictioni æmulorum semper fuisse obnoxium : quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus, ut quum omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectæ, vel offendenti, impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet : quam deus sæculi hujus operatur in illis diffidentiæ filiis qui non rationi voluntatem subjiciunt, nec doctrinæ studium impendunt; sed his quæ somniarunt, sapientiæ verba coaptare nituntur, non veri, sed placiti rationem sectantes. Quos iniqua voluntas, non ad intelligentiam veritatis, sed ad defen-

Luc. xxi, 1. — Ibid. 33, 35. — * pandere — Ephes. ii, 2.

II Tim. IV, 4. sionem placentium incitat : non desiderantes doceri veritatem, sed ab ea ad fabulas convertentes auditum. Quorum professio est magis placita quam docenda conquirere, nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare. Habent rationem sapientiæ in superstitione : quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit vel in verbis pietas quam amisit conscientia. Ipsamque simulatam pietatem omni verborum mendacio impiam reddunt, falsæ doctrinæ institutis, fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes. Qui contentioni studentes, contra veritatem sine fœdere bellant. Inter veri namque assertionem et placiti defensionem, pertinax pugna est, dum se et veritas tenet, et se voluntas erroris tuetur. — Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora oppilare, ne virus nequitiæ in alios effundere queant, et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo præstante, compegimus ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quatuor libris distinctum : in quo majorum exempla doctrinamque reperies. In quo per dominicæ fidei sinceram professionem, vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandæ veritatis complexi, nec periculo impiæ professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus, quum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius, brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis : ut non sit necesse quærenti, librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod quæritur offert sine labore. In hoc autem tractatu, non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quæstio : quæ utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores. Ut autem quod quæritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, præmisimus.

(Margin references: Coloss. II, 23 — beside "rere, nec docenda…"; II Tim. IV, 3 — beside "tatem corrumpere…")

EXPOSITIO PROLOGI SENTENTIARUM

HUIC totali libro Magister præmittit A prologum sive procemium. Et dividitur in duas partes. In prima ponit causas ipsum moventes ad compilandum hunc librum, quum ait, « cupientes ». In secunda tangit causas retrahentes, ibi : « sed terret nos ». Prima in tres, secundum tres causas quæ eum moverunt ad aggrediendum hoc opus. Partes patebunt in expositione.

Itaque ait : *Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua* B *scandere, opus ultra vires nostras agere præsumpsimus.* Id est : Nos « cupientes aliquid », id est modicum quid, « mittere », id est offerre, « in gazophylacium Domini », id est in repositorium oblationum templi Dei, « cum paupercula », id
Luc. XXI, 1, 2. est, sicut obtulit vidua illa egena quæ in Evangelio legitur duo æra minuta misisse in gazophylacium : mittere, inquam, « de penuria ac tenuitate nostra », id est ex parva nostra scientia et exili ingenio. Penuria autem proprie appellatur C defectus exterioris substantiæ: unde transfertur hic ad defectum scientiæ acquisitæ. Tenuitas vero proprie dicitur defectus substantiæ interioris : sicque transfertur hic ad defectum ingenii.

Circa hæc scribit Albertus : Gazophylacium dicitur theca divitiarum, et signat hic studium sanctæ Ecclesiæ, in quo doctores reposuerunt suos libros. Eratque apud veteres triplex gazophylacium : quorum unum vocatum est musach, quod erat ad oblationes regum. De quo habetur quar- D
IV Reg. XVI, 18. to Regum, quod Achaz musach sabbati et ingressum regis exterius convertit in templum Domini propter regem Assyriorum. Secundum est dictum corbona, quod erat locus et repositorium donariorum sacerdotum. De quo habetur apud Matthæum : Non licet eos mittere in corbonam. Matth. XXVII, 6.
Tertium communi nomine vocatur gazophylacium. De quo Lucas : Respiciens Luc. XXI, 1.
Jesus eos qui mittebant munera in gazophylacium, etc. Alii aliter dicunt. Eo enim quod legitur, Musach sabbati, dicunt quod in illo reponebantur oblationes festivæ. Et quia CORBAN Hebraice sonat votum, dicunt quod in illo ponebantur oblationes votivæ; in gazophylacio autem, spontaneæ.

Cupientes etiam « scandere ardua », id est intelligere alta, elevando intellectum ab inferioribus et terrenis ad spiritualia, immaterialia ac divina; « præsumpsimus agere opus », id est librum istum componere, « ultra vires nostras », id est, supra id quod ex propriis et humanis potuimus viribus, hoc est ultra vires naturæ, non gratiæ. Ideo subditur :

Consummationis fiduciam, id est spem complendi tantum opus, *laborisque mercedem in Samaritano statuentes,* id est, ponentes in Christo, per Samaritanum significato, ut patet in parabola evangelica, ubi fertur Samaritanus esse misertus vul- Ibid. X, 33-35.
nerati. Unde subjungitur : *qui prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est,* id est, promisit ei cui commisit curam læsi, restituere quidquid exponeret pro curatione illius, ultra duos quos ei dedit denarios. In quibus verbis, per Samaritanum intelligitur mundi Salvator; per semivivum, genus humanum a dæmonibus sauciatum, utpote gratuitis spoliatum, atque in naturalibus læsum. Cujus medelam commisit Salvator pastoribus, quibus dedit duos denarios, id est utriusque Testamenti Scripturas, promittens eisdem præmium

copiosum pro laboribus et doctrinis quibus mederentur animarum languoribus.

Sed contra hæc objici potest. Quamvis enim Magister procemium istud libro huic præposuit, tamen (ut patet ex prologi hujus tenore) ipse fecit hunc prologum libro isto completo. Quum ergo hic liber sit magna res, munus præclarum, oblatio opulenta, non videtur quod exhibendo hunc librum, misit modicum cum paupercula in gazophylacium Dei. Præterea, Magister fuit vir valde ingeniosus et litteratus : non ergo ait veraciter, « de penuria et tenuitate nostra ». — Et respondendum, quod Magister ex humilitate sic loquitur, et nihilo minus vera sunt verba ipsius : quoniam omnis scientia, omnis ingeniositas viatorum, parva est respectu intelligentiæ atque scientiæ Beatorum, potissime Dei. Unde ait
Rom. XVI, 27. Apostolus : Soli sapienti Deo; et Jeremias :
Jer. X, 14. Stultus factus est omnis homo a scientia
Prov. XXX, 2. sua ; Salomon quoque : Stultissimus (inquit) sum virorum. Imo ut Plato disseruit : Ea quæ scimus, minima sunt respectu eorum quæ ignoramus. Conformiter, quidquid homo potest Deo offerre, permodicum est comparatione infinitæ honorabilitatis, majestatis et excellentiæ Dei : qui sicut est honorabilitatis penitus infinitæ, sic dignus est immenso honore, a cujus exhibitione omnis creatura deficit infinite.

Objicitur quoque contra id quod ait, « ardua scandere ». Hoc quippe videtur
Rom. XI, 20. illicitum, quum dicat Apostolus : Noli al-
Ibid. XII, 16. tum sapere, sed time ; et rursus, Non alta sapientes, sed humilibus consentientes. Sa-
Eccle. VII, 1. lomon quoque : Quid necesse est homini majora se quærere ? Et in Ecclesiastico
Eccli. III, 22. scriptum est : Altiora te ne quæsieris. — Dicendum, quod verbum illud Apostoli, Noli altum sapere, ita exponitur : Noli te ipsum extollere, aut magna de te sentire. Ad alia respondendum, quod non debemus quærere majora aut altiora inordinate et supra mensuram nostræ capacitatis, seu ex præsumptione virium propriarum; sed moderate, cum reverentia et confidentia gratiosi auxilii Dei, de quo dixit Apostolus : Omnia possum in eo qui me confortat. *Philipp.* IV, 13.

Insuper objicitur contra id quod ait, « præsumpsimus ». Præsumptio namque sonat in vitium, juxta illud Ecclesiastici : O præsumptio nequissima ! unde creata es ? — Respondetur, quod præsumptio interdum accipitur pro abundanti fiducia. *Eccli.* XXXVII, 3. Aliquid quoque est præsumptio per respectum ad proprias vires, quod non est præsumptio proprie dicta per respectum ad divinum auxilium.

Objicitur etiam contra illud : « supererogata cuncta reddere », etc. Videtur enim illicitum Scripturis utriusque Testamenti aliquid addere, quum Moyses dicat : Non *Deut.* IV, 2. adjicietis ad verbum quod loquor vobis, nec auferetis ex eo ; in Apocalypsi quoque scriptum sit : Si quis apposuerit ad hæc, *Apoc.* XXII, 18. apponet super eum Dominus plagas. Unde et Damascenus : Tradita, inquit, nobis per legem et Prophetas veneramur, nihil ultra hæc inquirentes. — Ad hæc Thomas respondet : Contingit apponere ad Scripturas dupliciter. Primo, aliquid contrarium seu diversum addendo : quod est erroneum aut præsumptuosum. Secundo, id quod continetur in Scripturis implicite, clarius exponendo : et hoc est laudabile. Hinc Richardus : Non debet apponi dissimile vel repugnans, sed potest addi verum, ad veri illius explanationem. Et hoc forsan non est proprie apponere, sed implicitum explicare et manifestare : quoniam verum valens ad expositionem Scripturæ, in ipsa implicite ac virtualiter continetur. Hoc est quod ait Bonaventura : Est (inquiens) additio distrahens, et est additio complens. Addens primo modo, non supererogat, sed magis diminuit ac subvertit : quod hæretici faciunt, quibus maledictio datur. Addens secundo modo, supererogat : quoniam salvo sensu Scripturæ, ipsam dilucidat. Quod faciunt studiis suis sancti Patres et doctores catholici.

Consequenter tangitur causa una ad aggrediendum impellens. *Delectat nos ve-*

ritas pollicentis, id est, vera promissio Christi promittentis supererogant[i] præmium copiosum, delectabiliter allicit nos ad compilandum volumen hoc. Verumtamen perfectius et Deo acceptius est facere bona puro intuitu divini amoris, absque reflexione ad commodum aut præmium proprium, quam mercedis affectu. Subditur una causa retrahens : *sed terret immensitas laboris,* id est valde magna difficultas exsequendi et complendi hoc opus.

Sequitur alia causa ad aggrediendum inducens. *Desiderium hortatur proficiendi,* id est, appetitus faciendi fructum spiritualem in scientia et virtute tam mihi quam aliis, instigat et admonet me aggredi opus istud; *sed dehortatur infirmitas deficiendi,* id est, consideratio propriæ infirmitatis ac insufficientiæ, ex qua vereor in exsecutione a complemento deficere, instigat me ad cessandum ab opere isto; *quam vincit zelus domus Dei,* id est, fervens affectio communis boni Ecclesiæ prædominatur considerationi infirmitatis retrahenti ab opere isto.

Quo zelo *inardescentes, fidem nostram adversus errores,* etc. Ordo verborum est : « Studuimus fidem nostram munire, vel potius ostendere munitam clypeis », id est rationibus et auctoritatibus, « Davidicæ turris », id est altitudinis sapientiæ Christi, seu sacræ Scripturæ. Per David enim intelligitur Christus. Unde in Canti-
Cant. iv, 4. cis : Collum tuum sicut turris David, quæ ædificata est cum propugnaculis; mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium. Sicque fides nostra tot clypeis est munita, quot a sanctis Patribus atque doctoribus introducta et exhibita sunt argumenta, documenta ac miracula pro fide corroboranda. Hinc recte ait Magister, « vel potius munitam ostendere », quia jam ante eum fides fuit clypeis his munita, et dicta ac scripta ab aliis redegit in unum. Studuimus etiam « aperire abdita theologicarum inquisitionum », id est difficiles et obscuras quæstiones theologiæ elucidare ac solvere, prout infra patebit, et « tra-

A dere notitiam ecclesiasticorum sacramentorum pro modulo intelligentiæ nostræ», id est juxta parvitatem et mensuram nostræ scientiæ. Et hoc « adversus errores carnalium atque animalium hominum », id est ad confutandos errores, falsitates et hæreses impiorum, qui instar brutorum suas passiones concupiscentiasque sequuntur, et errores fidei sanctæ contrarios fingunt aut amplectuntur, ut sine refrenatione atque formidine peccent : sicut qui negant providentiam Dei, immortalitatem-
B que animæ, juxta illud beati Job : Dixe- Job xxi, 14.
runt Deo, Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Et in Psalmo : Dixerunt, Ps. lxxii,
Quomodo scit Deus, et si est scientia in 11.
Excelso? Juxta hunc modum etiam Apostolus numerat hæreses inter opera car- Galat. v,
nis. Quocirca scribit Bonaventura : Du- 20.
pliciter corrumpit quis fidem : primo, ex perversitate voluntatis et affectionis, et talis dicitur hic carnalis; secundo, ex perversitate judicii, et talis vocatur hic animalis, quasi phantasticus, quoniam phan-
C tasiæ pervertunt judicium rationis.

Hinc igitur, *non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere,* id est, rationabiliter non potentes negare desideriis fratrum diligentium quod nos rogant, a quibus sumus rogati de materiis istis compilare volumen. Et recte ait : « non valentes jure ». Quamvis enim poterat de facto non annuere illis, de jure tamen hoc non poterat, quum et beatissimus Petrus dicat : Unusquisque sicut accepit gratiam, I Petr. iv,
in alterutrum illam administrantes ; et 10.
D Salvator : Quæcumque vultis ut faciant vo- Matth. vii,
bis homines, ita et vos facite illis. Nam 12.
et alios verbo aut scripto instruere, est eleemosyna spiritualis, et unum de septem spiritualibus operibus misericordiæ. *Eorum in Christo laudabilibus studiis, lingua ac stilo nos servire flagitantium :* id est, non valemus resistere votis fratrum « flagitantium nos servire laudabilibus studiis eorum in Christo, lingua ac stilo », id est informatione vocali et scripta, seu editione atque dictamine libri. Porro tunc

studia sunt in Christo laudabilia, imo et A meritoria, quando procedunt ex caritate, et ordinantur ad debitum finem, ut dictum est supra de ordinato modo studendi. p. 41 et seq.

Quas bigas in nobis agitat Christi caritas. Biga est vehiculum quod a duobus equis trahi solet : et designat hoc loco linguam et stilum, quæ a dilectione Dei et proximi debent moveri, quemadmodum biga ab equis duobus.

Sed videtur quod Magister præsumptuose affirmet linguam suam et stilum a caritate Christi agitari. Similiter quod supra B dixit se inardescere zelo domus Dei, quum nemo sciat se esse in caritate. — Ad hoc Thomas respondet : Caritas uno modo dicitur habitus infusus, quem nullus potest scire certitudinaliter se habere in vita hac, nisi ex revelatione : sed potest cognoscere per aliqua probabilia signa. Alio modo dicitur, amor multum appretians amatum : sicque aliquis potest scire se caritatem habere. Et ut addit Bonaventura : Si caritas sumatur primo modo, videlicet pro virtute gratuita et infusa, Magister C prætacta verba non protulit asserendo, sed conjiciendo; si sumatur secundo modo, loquitur assertive. Hinc ait Richardus : Quamvis nesciatur in hac vita sub certitudine, nisi ex revelatione, scitur tamen aliquo modo per conjecturam; sed hoc non est proprie scire, sed probabiliter opinari. (Eccle. IX, 1.)

Consequenter ostendit propositi sui constantiam : quoniam non obstante quod scivit sibi imminere pericula contradictionum et detractionum, nihilo minus pro- D secutus est suum intentum.

Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem, calumniæ, id est injuriationi seu impugnationi, *atque contradictioni æmulorum semper fuisse obnoxium,* id est expositum seu subjectum, quasi noxæ aut pœnæ huic addictum. Proprie autem calumniator dicitur falsus accusator. *Quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus,* id est, sicut affectus voluntatum in bonis et perversis hominibus exstant contrarii, sic et eorum judicia sibi invicem repugnant. Sicque « sensus » hic sumitur pro actu seu judicio intellectus : quemadmodum in prima Joannis epistola, Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus Deum verum; et in libro Sapientiæ, Sensum tuum, Domine, quis sciet, nisi tu dederis sapientiam? (I Joann. V, 20.) (Sap. IX, 17.) *Ut quum omne dictum veri ratione perfectum sit,* id est, ratione perficiatur quidquid vere profertur, *tamen dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectæ, vel offendenti, impietatis error obnitatur,* id est, impius error resistat, « veritati vel non intellectæ », quoad illos qui ex ignorantia aut hebetudine renituntur et contradicunt, « vel offendenti » eos veritati, in quantum eorum vitia aut errores pandit vel reprehendit.

Sed objici potest contra id quod dictum est : « veritati vel non intellectæ, vel offendenti ». Nam sicut se habet visus corporalis ad lucem, sic veritas ad intellectum. Sed visus lucem sensibilem sibi objectam non potest non intueri : ergo et intellectus veritatem non potest non intelligere. Præterea, veritas est perfectio intellectus et naturaliter appetibilis : ergo non potest odiri. — Respondendum ad primum, quod sicut ex triplici causa contingit visibile non videri : primo, quia homo non vult illud adspicere; secundo, ex organi indispositione; tertio, ex lucis absentia : sic tripliciter accidit non intelligi veritatem : primo, quoniam homo non vult eam considerare; secundo, ex hebetudine intellectus, indispositioneve organi, ut in phreneticis patet et fatuis; tertio, ex defectu supernæ illuminationis, sicut in vitiosis, quorum obtenebrata sunt corda. Ad secundum dicendum, quod veritas secundum se considerata, et quoad primum suum effectum, quo illuminat intellectum, non oditur, neque offendit : imo delectat atque diligitur, quoniam omnes homines naturaliter scire desiderant. Verumtamen

veritas quoad secundarium suum effe- A ctum, quo aliquem reprehendit aut punit, sæpe offendit, odioque habetur, juxta illud Joannis : Omnis qui male agit, odit lucem. *Joann.* III, 20. Hinc decimo Confessionum asserit Augustinus de impiis : Amant veritatem docentem, lucem odiunt redarguentem ; et alibi : Odium peperit veritas; itemque in sermone de beatissimi Joannis decollatione : Feralis jussus crudelitatis propter odium veritatis.

Ac voluntatis invidia resultet, id est, oppositum sonet; *quam deus sæculi hujus* B *operatur in illis diffidentiæ filiis.* Hoc sumptum est ex verbis Apostoli. *Ephes.* II, 2. Et primo exponitur de principe tenebrarum, qui sua suggestione inducit impios ad perversa et falsa : quorum princeps et deus perhibetur, non creatione, sed dominatione iniqua. Sicque per « sæculum », intelliguntur homines mundani et vani, qui diabolo magis quam Deo parent ac serviunt. Secundo exponitur de vero Deo omnium creatore, qui permissive operatur mala prætacta, sicut dicitur Pharaonem indurasse. *Exod.* IV, 21. Sicque C ab Isaia dicitur Deo : *Is.* LXIII, 17. Quare nos errare fecisti de viis tuis? indurasti cor nostrum ne timeremus te? *Qui non rationi voluntatem subjiciunt,* sed passionibus et peccatis acquiescunt, quum tamen, divino Dionysio teste, optimum hominis sit esse secundum rationem. Imo ut ait Philosophus, voluntas comparatur tyranno, ratio regi. *Nec doctrinæ studium impendunt,* id est, non laborant intelligere veritatem doctrinæ, quum tamen ad Timotheum dicat Apostolus : *I Tim.* IV, 13. Attende lectioni, exhorta- D tioni, et doctrinæ. *Sed his quæ somniarunt,* id est, instar somniantium stulte imaginati sunt, *sapientiæ verba coaptare nituntur,* colorando suos errores per verba Scripturæ, *non veri, sed placiti rationem sectantes,* id est, non sincere quærentes quod verum est, sed quod eorum placet affectioni seu rationi perversæ. Et tales sunt hæretici et quidam philosophi, qui Scripturas aut negant, aut ad philosophica dicta retorquent.

Quos iniqua voluntas, non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placentium incitat, juxta illud Isaiæ : Loquimini nobis placentia, videte nobis errores. *Is.* XXX, 10. *Non desiderantes doceri veritatem, sed ab ea ad fabulas convertentes auditum,* juxta illud ad Timotheum : Discedent quidam a veritate, attendentes spiritibus dæmoniorum; *I Tim.* IV, 1; *II Tim.* IV, 4. et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur. Porro fabula proprie dicta, secundum Philosophum, ex miris componitur, et isti volunt semper nova audire. *Quorum professio,* id est firma intentio, *est magis placita quam docenda,* id est digna doceri, *conquirere, nec docenda,* utpote necessaria ad salutem, *desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare,* id est veritatis verba applicare ad colorandum et excusandum ea quæ vitiose affectant.

Habent rationem sapientiæ in superstitione, id est non vere, sed simulate et apparenter, instar hypocritarum. Et sumpta sunt hæc ex verbis Apostoli ad Colossenses. *Coloss.* II, 23. *Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax,* ut patuit in hæreticis, qui a fidei veritate labentes, assumpserunt opera apparenter virtuosa, ne eorum error deprehenderetur. Ideo subditur : *ut sit vel in verbis pietas quam amisit eorum conscientia.* Nam quamvis conscientiam impiam habeant, tamen in verbis pietatem simulant seu prætendunt. *Ipsamque simulatam pietatem omni verborum mendacio impiam reddunt.* Falsa namque doctrina apparenti pietati adjuncta, auget iniquitatem : quemadmodum juxta Augustinum, simulata æquitas non est æquitas, sed duplex iniquitas. *Falsæ doctrinæ institutis, fidei sanctitatem corrumpere molientes.* Sic enim hæretici per superstitiosa statuta, cærimoniasque confictas, et apparentes justitias, conati sunt fallere vere catholicos. *Auriumque pruriginem,* id est inordinatam ac fervidam curiositatem audiendi nova, *sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes,* quos per deceptoria verba et gesta accenderunt ad

audiendum nova documenta, juxta desiderium suum conficta, et apta ad palliandum concupiscentias suas. Prurigo autem causatur ex inordinato calore, et ita transumitur hic ad designandum fervorem audiendi curiosa et nova. Unde ad Timo-

II *Tim.* IV, 3. theum ait Apostolus : Erit tempus quum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus.

Qui contentioni studentes, contra veritatem sine fœdere bellant, quatenus suo clamore videantur prævalere, quum prævalere nequeant ratione. Est quippe contentio, secundum Ambrosium, impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Tullius quoque secundo Rhetoricæ : Contentio, inquit, est oratio acris, ad defensionem vel impugnationem accommodata. Et ut ait Isidorus : Contentiosorum studium est, non pro inquirenda veritate, sed pro appetitu laudis certare. *Inter veri namque assertionem et placiti defensionem,* loquendo de placito veritati contrario, *pertinax pugna est.* Quæ pugna dicitur pertinax, ex parte ejus qui veritatem impugnat; sed constans et justa est ex parte ejus qui veritatem defensat. *Dum se et veritas tenet,* id est, in suo vigore consistit, et ad resistendum falsitati vitioque inclinat; *et se voluntas erroris,* id est voluntas erronea, *tuetur* per falsa, seu per vera male applicata. Quamvis autem veritas secundum se considerata, sit inexpugnabilis, omnique falsitate et vitio fortior; tamen in speciali accepta, et ex parte sui subjecti, interdum per argumenta fallacia, per terrores et figmenta, dejicitur, obfuscatur, prosternitur. Hinc in apocryphis

III *Esdr.* IV, 35, 36. Esdræ habetur : Magna est veritas, et fortior omnibus; omnis terra invocat veritatem, et omnes tremunt eam.

Horum igitur Deo odibilem ecclesiam : quæ Deo odibilis est quantum ad vitia, non quoad naturam, juxta illud libri Sa-

Sap. XI, 25. pientiæ : Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti; volentes *evertere,* id est salubriter confutare, et esse

A erroris ac vitii in ipsis destruere, juxta illud Proverbiorum : Verte impios, et non *Prov.* XII, 7.

erunt; *atque ora oppilare,* id est comprimere, ita ut veritati non valeant repugnare nec respondere, *ne virus nequitiæ,* id est falsam et inficientem doctrinam et impietatem, *in alios effundere queant; et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes,* id est doctrinam catholicam optime illustrantem, in altitudine mentis locare, atque in cathedra magistrali statuere, ut publice doceatur ; *in labore*

B *multo,* interiori et exteriori, *ac sudore* laborem sequente, *hoc volumen, Deo præstante,* sine quo nihil valemus, *compegi-* *Joann.* XV, 5.

mus. Quo constat quod prologum istum, saltem pro maxima parte, fecit edito libro isto. Et bene ait, « compegimus » : quoniam ex diversis Sanctorum sententiis quasi compaginatum exsistit. Ideo subditur : *ex testimoniis veritatis,* id est sacræ Scripturæ, *in æternum fundatis,* juxta illud Psalmi : Initio cognovi de testimoniis *Ps.* CXVIII, 152.

tuis, quia in æternum fundasti ea. In

C Evangelio quoque increata veritas Christus testatur : Cœlum et terra transibunt, *Luc.* XXI, 33.

verba autem mea non transibunt; item, Unus apex de lege non peribit. Quod au- *Matth.* V, 18.

tem ait Apostolus, Scientia destruetur : I *Cor.* XIII, 8.

exponitur, quantum ad modum sciendi. *In quatuor libris distinctum : in quo majorum exempla,* id est similitudines, figuras, seu exemplaria quædam gesta, *doctrinamque reperies.*

In quo libro *per dominicæ fidei,* id est fidei a Domino traditæ, *sinceram profes-*

D *sionem,* id est protestationem, *vipereæ doctrinæ,* id est hæreticæ ac perfidæ falsitatis, *fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandæ veritatis complexi,* id est, amplexati ordinatum accessum ad veritatem catholicam ostendendam; *nec periculo impiæ professionis inserti,* id est nequaquam admixti periculosæ affirmationi falsorum, *temperato inter utrumque moderamine utentes,* id est, medium verum servantes inter errores extremos. Quemadmodum enim sanitas consistit in medio

temperato humorum, et virtus inter duo vitiosa extrema, quædam medietas est; sic doctrina catholica, seu veritas fidei christianæ, inter errores extremos medium tenet: sicut inter perfidiam Arii ponentis Trinitatem in personis et naturis esse diversam, et hæresim Sabellii asserentis Trinitatem in personis atque essentia esse unam, fides affirmat, quod differat in personis, et unum sit in essentia. *Sicubi* * *vero* in prætactis verbis *parum vox nostra insonuit,* id est, si auribus mentis et corporis alicujus parum insonuit per consensum hæc nostra doctrina, *non a paternis discessit limitibus,* id est, a Sanctorum doctrinis et Scripturarum tenore ac terminis non recessit, sicut nec ego: juxta illud Proverbiorum, Ne transgrediaris terminos antiquos quos posuerunt patres tui. In Deuteronomio quoque legitur: Non transferes terminos quos fixerunt priores in possessione tua. Unde et Dionysius primo de Divinis nominibus capitulo: Non est, inquit, audendum aliquid dicere de superessentiali occulta Deitate, præter ea quæ divinitus nobis in sacris Eloquiis sunt expressa.

* Si cui

Prov. XXII, 28.

Deut. XIX, 14.

Consequenter Magister amputat et quantum potest excludit temeraria quæque judicia. *Non igitur debet hic labor* noster, id est liber iste a nobis laboriose compositus, seu labor quem librum componendo sponte assumpsimus, ac patienter et caritative pertulimus, *cuiquam pigro,* qui solet studiosorum conatus contemnere, secundum quod Salomon loquitur: Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias; *vel multum docto,* qui nostra instructione forsan non eget, *videri superfluus, quum multis impigris,* id est studiosis, agilibus, *multisque indoctis,* id est nondum satis eruditis et proficere in theologia optantibus, *inter quos etiam et mihi, sit necessarius* necessitate conditionata, si scilicet compendiose proficere debeant; vel, « necessarius », id est perutilis. Sed quomodo fuit etiam Magistro necessarius? Et respondendum quod ideo, quia alios instruendo exercitavit et instruxit se ipsum, ac multum promeruit, ut creditur pie; et sicut dixit jam ante, jure non potuit fratribus studiosis negare compilationem codicis hujus.

Prov. XXVI, 16.

Brevi volumine complicans patrum sententias, id est sententiosa dogmata Sanctorum et catholicorum doctorum. Sed quum volumen istud sit grande, quomodo breve vocatur? Et respondendum, quod comparatione sententiarum contentarum in eo, sit breve. Porro, ut asserit Avicenna, Sententia est certissima ac definitiva conceptio sive prolatio. *Appositis eorum testimoniis,* id est auctoritatibus per quas probavi id fuisse de mente eorum quod dixi et eis adscripsi; *ut non sit necesse quærenti proficere, librorum numerositatem evolvere,* id est multos percurrere libros, *cui brevitas* collecta, id est compendiosa doctrina hic introducta, *quod quæritur* ab eo, *offert,* id est præsentat, *sine labore* tali qualem haberet diversa evolvendo volumina.

In hoc autem tractatu, non solum pium lectorem, qui omnia, quantum rationabiliter potest, capit in melius, et quærit proficere, non calumniari, *sed etiam liberum correctorem desidero.* Liberum appellatur, secundum Philosophum, quod causa sui est. Sic liber vocatur corrector, qui emendat sincero correctionis intuitu, non ad irridendum aut diffamandum, nec ex prava radice. *Maxime ubi profunda versatur veritatis quæstio,* ubi periculosius est errare; et dummodo is qui corrigit, sit ad corrigendum vere idoneus. *Quæ* veritas *utinam tot haberet inventores,* id est studiosos amatores, qui vel propria inquisitione, vel aliorum informatione, veritatem cupiunt invenire quam quærunt, *quot habet contradictores.* In his verbis pandit Magister se corrigibilem esse ac docilem, non pertinacem, exemplo Augustini secundo de Trinitate dicentis: Magis amabo inspici a rectis, quam timebo morderi a perversis. Grataпter namque suscipit osculum columbinum pulcherrima ac modestissima caritas; dentem vero

caninum vel evitat cautissima humilitas, vel retundit solidissima veritas. Magisque optabo a quolibet reprehendi, quam sive ab errante sive ab adulante laudari. Hinc demum Gregorius : Magnum, inquit, mihi beneficium ab eo reputo exhiberi, qui A meum errorem ostenderit mihi. Unde et quidam disseruit : Errorem meum libenter audio, sed ab eo qui recitat non libenter, utpote dolens de meo errore. Amicus enim est, qui quærit vitium abolere, non insultare erranti aut vitioso.

QUÆSTIONES PRÆVIÆ LIBRIS SENTENTIARUM

QUÆSTIO PRIMA

QUæritur primo, **An sacra doctrina seu theologia sit scientia.** Et arguitur primo quod non. Theologia enim est sapientia ; sed sapientia et scientia sunt habitus intellectuales distincti, ut sexto Ethicorum habetur.— Secundo, quia ut ait Boetius, scientia est eorum quæ incommutabilem sui sortiuntur substantiam ; atque, ut primo Posteriorum ac alibi docet Philosophus, scientia est necessariorum et quæ aliter se habere non possunt, non contingentium et variabilium rerum. Sed sacra doctrina et theologia pro maxima parte est de rebus et gestis humanis. — Tertio, quia scientia est universalium, non singularium. Scriptura autem seu theologia pro maxima parte est historialis, de certis personis et particularibus eorum actibus tractans, ut patet in Genesi et aliis libris Moysis, in libris Josue et Judicum, in libris Regum et Paralipomenon, in Esdra, in Evangeliis Apostolorumque Actibus. — Quarto, quia scientia procedit ex principiis per se notis, sicut in prologo de Maximis theologiæ scribit Alanus : Omnis scientia utitur regulis tanquam propriis fundamentis. Hasque regulas Philosophus primo Posteriorum nominat dignitates, quæ ut asserit, sunt per se notæ. Sed theologia procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti : imo nec comprehensibiles, saltem pro parte. — Quinto, scientia est scibi-

B lium et comprehensibilium ; theologia vero est incomprehensibilium et supernaturalium : non est ergo scientia. — Sexto, major est certitudo principiorum quam conclusionum, quum ex certitudine principiorum dependeat certitudo conclusionum. Sed minor est certitudo articulorum fidei quam scientiæ Scripturarum, quum primo de Sacramentis asserat Hugo : Fides est supra opinionem et infra scientiam. Notitia ergo sacræ Scripturæ non est scientia.— Septimo, Augustinus libro LXXXIII
C Quæstionum : Quædam (inquit) creduntur quæ nunquam intelliguntur, ut est omnis historia recitans humana et particularia gesta. Quum ergo sacra Scriptura pro maxima parte sit talium recitativa, non videtur esse scientia, quum scientia sit eorum quæ intelliguntur. — Octavo, triplex est acceptio veritatis in doctrinis, videlicet opinio, fides, scientia. Opinio autem est opinabilium, fides credibilium, scientia scibilium. Sed hæc doctrina est credibilium, puta eorum quæ cadunt sub
D fide, non scibilium : non est ergo scientia. — Nono, omnis scientia resolvitur in principia per se nota : quod theologiæ non convenit. — Decimo, hæc doctrina est lex : quia in legem novam veteremque dividitur. Unde et Baruch ait : Hic liber *Baruch* IV, 1.
mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum. Lex autem non est scientia, sed præceptum, ut super primam S. Joannis Canonicam tangit Augustinus.

In contrarium est illud Osee : Scien- *Osee* VI, 6.

tiam Dei volui plus quam holocausta; et item illud Jeremiæ : In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me, dicit Dominus. Isaias quoque ait : Repleta est terra scientia Domini. Et de hac in quartodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Theologia est scientia rerum ad hominis salutem spectantium.

Jer. IX, 24.
Is. XI, 9.

Ad hanc quæstionem Alexander respondet : Quædam est scientia causæ, et quædam causati. Scientia autem causæ causarum, est gratia sui. Scientiæ vero causatorum, sive sint causæ et effectus, sive effectus tantum, non sunt gratia sui : quia dependent a causa causarum, et referuntur ad ejus notitiam. Hinc nomen scientiæ appropriatur scientiis causatorum; nomen vero sapientiæ, scientiæ seu notitiæ causæ causarum. Hinc theologia proprie sapientia nuncupatur, quum et Philosophus dicat, quod prima philosophia, videlicet metaphysica, quæ est gratia sui et de causa causarum, sapientia est dicenda: multo magis theologia, quæ transcendit cunctas scientias alias. Unde in Deuteronomio dicitur : Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.

Deut. IV, 6.

Præterea Thomas hanc quæstionem non movet hoc loco, sed in prima parte Summæ suæ, quæstione prima; solvitque eam dicendo : Duplex est scientia. Quædam procedit ex principiis in ipsa per se notis, ut geometria. Quædam vero procedit ex principiis non nisi in lumine superioris scientiæ cognitis, ut perspectiva, quæ procedit ex principiis in geometria notificatis : et hoc modo sacra doctrina est scientia. Nam licet ejus principia, scilicet articuli fidei, non sint homini per se nota; sunt tamen in altiori scientia, utpote in cognitione Dei et Beatorum, per se cognita. Idcirco quod dicitur, Omnis scientia procedit ex per se notis : intelligendum est, immediate, vel per reductionem ad altiorem scientiam. Hæc Thomas.

Hanc responsionem sequitur et assignat Richardus, et addit : Sicut musica assentit

A principiis traditis ab arithmetica, et perspectiva principiis traditis a geometria; ita theologus assentit principiis sibi traditis a Deo, cui principia hujus theologicæ scientiæ sunt per se nota : quæ sunt articuli fidei, ex quibus procedit theologia in demonstrationibus suis. Hinc Augustinus secundo de Civitate Dei : De invisibilibus, inquit, a nostro sensu et intellectu remotis, oportet nos credere his qui hæc in illo incorporeo lumine constituta didicerunt (scilicet Apostolis et Prophetis)
B vel manentia contuentur (ut sunt comprehensores). Nec ex his sequitur tantum quod theologia sit scientia simpliciter; sed etiam aliquo modo quoad nos, in quantum præsuppositis per fidem hujus doctrinæ principiis, certitudinaliter cognoscere possumus necessariam connexionem conclusionum hujus doctrinæ ad sua principia. Nec tamen tam plene habet rationem scientiæ quoad nos in vita præsenti, de lege communi, ut perspectiva ac musica, de quarum principiis possumus hic
C certam cognitionem acquirere, in quantum acquirere valemus certam cognitionem scientiarum illarum quibus subalternantur, et ex quarum principiis procedunt. Nec hoc est contra nobilitatem theologiæ, sed magis pro ea : quoniam ratione altitudinis materiæ de qua tractat, nostram naturalem transcendit cognitionem. Nam quæ ex sua natura sunt maxime scibilia, actualia, perfecta et separata, sunt nobis minus scibilia : ad quæ se habet noster intellectus sicut oculus noctuæ ad lumen
D diurnum, secundum Philosophum secundo Metaphysicæ. Unde Avicenna sexto Naturalium : Res subtilissimas non potest aliquando noster apprehendere intellectus, quia excedunt eum. Hæc Richardus.

Concordat Ægidius, qui solvendo quamdam instantiam, ait : Scientia ista demonstrat non ut geometria, sed ut perspectiva, suppositis scilicet articulis fidei, qui ut dictum est, per se noti sunt in scientia altiori, utpote Beatorum : et quoniam etiam artes quæ sic procedunt, scientiæ

dici possunt, theologia quoque scientia dicitur.

Porro Joannes Scotus, qui vocatur Doctor subtilis, de hac quæstione sic scribit: Aliter est loquendum de theologia in se, et de theologia in nobis, et similiter de quocumque alio habitu : quoniam licet geometria sit scientia in se, tamen non cognoscenti principia geometriæ, sed ea tantum credenti, non est scientia, sed fides. Unde cognitio quæ est proportionabilis objecto secundum se, est simpliciter scientia : et sic cognitio de objecto theologiæ, quæ nata est haberi secundum se, est theologia simpliciter; sed theologia nostra, non est nisi secundum capacitatem intellectus nostri. Dicendum ergo quod theologia est scientia. Nam, sicut patet ex definitione scire, scientia est certa cognitio de necessariis, habita per causam evidentiamque objecti, et per applicationem causæ ad effectum. Sed quod scientia sit per discursum et applicationem, hoc est imperfectionis, sicque ex præcedenti cognitione dependet. Theologia ergo, quantum ad conditiones illas quæ sunt perfectionis, videlicet quod sit cognitio certa et necessaria, et per objectum per se evidens, non per causam efficientem, est scientia in intellectu divino. Theologia autem Beatorum est vere scientia, etiam quoad hoc quod est ex causa efficiente, videlicet Deo. Similiter theologia viatorum, scientia est, et ex discursu habetur. — Sed contra ista arguitur, quia pars theologiæ est de contingentibus, ut quod Filius Dei est incarnatus, quod Deus mundum creavit : quæ non videntur habere scientiam. Respondetur, quod nullus intellectus potest intelligere contingens ut necessarium, nisi erret. Ideo nihil est dicere, quod contingentia ut a Deo sunt cognita, sint necessaria; sed scientia Dei est contingentis ut contingentis. Ideo aliter est de scientia nostra, et de scientia Dei. Necessitas enim quæ requiritur ad scientiam nostram, est necessitas objecti, non habitus : quia quod homo scit hodie, potest cras oblivisci, quamvis sit de necessariis. Necessitas autem scientiæ Dei, est necessitas habitus, non objecti, et ipse certitudinaliter contingentia noscit. Hæc Scotus.

Cujus dicta in se obscura, ex suorum sequacium scriptis possent clarius enodari, nisi prolixitas esset vitanda. Breviter autem tangendo, sicut unus asserit illorum, quædam est theologia in se, et quædam in nobis. Theologia in se, est cognitio quæ nata est haberi de objecto theologico, secundum quod objectum illud natum est manifestare se intellectui proportionato : quemadmodum, verbi gratia, Deus est objectum theologicum, et intellectus divinus est sibi proportionatus : ideo illa notitia quæ habetur de isto objecto in intellectu divino, est theologia in se. Illa vero quæ de eodem objecto causatur in nobis, vocatur theologia in nobis.

Præterea advertendum quod circa hanc quæstionem multa scribit Durandus de S. Portiano, inter cetera dicens : In omni disputatione oportet supponere quid designetur per nomen. Ideo, antequam descendatur ad solutionem quæstionis istius, oportet videre quid importetur nomine theologiæ. Videtur autem theologia secundum nomen suum, tripliciter accipi. Primo, pro habitu quo assentimus his quæ in sacra doctrina traduntur, et ut in ea traduntur : sicut scire ea quæ in libris continentur philosophorum, vocatur naturalis philosophia. Secundo, pro habitu quo fides et ea quæ in Scripturis traduntur, ex quibusdam principiis nobis notioribus declarantur. Sicque sumit eam Augustinus quartodecimo de Trinitate loquens : Huic scientiæ illud tantum tribuitur, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur : qua scientia multi fideles non pollent, quamvis polleant ipsa fide. Tertio, pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei et ex dictis Scripturæ, sicut conclusiones ex suis principiis. Si itaque theologia primo modo accipiatur, non differt a fide : quoniam quæ in Scriptura traduntur, ut sic solum auctoritate

divina tenentur. Sic autem eis assentire, solius est fidei. Ideo theologia sic sumpta, non differt a fide. Hinc quærere an theologia sic accepta sit scientia, idem est ac si quæreretur an fides sit scientia. Porro, si theologia secundo modo accipiatur, fides et theologia sunt de eodem, nisi quod id quod tradit fides, sola tradit auctoritate, theologia ratione. Ideo quærere an theologia sic sumpta sit scientia, est quærere utrum de eodem simul possint haberi fides atque scientia. Sumendo autem theologiam tertio modo, quærere an theologia sit scientia, est quærere utrum ex articulis fidei possit aliquid demonstrative concludi quod vere sit scitum.

His ultimis duobus modis tractat Durandus hanc quæstionem prolixe. Et tenet in primis, quod de eodem possunt in homine simul esse fides et scientia, dummodo illud sit scibile et demonstrabile homini viatori; alias non. — Deinde, loquendo de theologia tertio modo sumpta, tenet quod non sit vere nec proprie scientia : et in hoc recedit a Thoma, Richardo, ceterisque prædictis. Denique positionem suam sic probat : Omni scienti potest constare de conclusione scita, quod sit vera et quod impossibile sit aliter se habere; sed de conclusione deducta ex principiis tantum creditis, non potest constare deducenti quod impossibile sit eam aliter se habere, neque quod sit vera. Non enim plus constare potest de conclusione, quam de principiis, quum notitia conclusionum dependeat ex notitia principiorum : sed de principiis tantum creditis non potest constare quod sint vera, nec quod impossibile sit ea aliter se habere. Ille enim qui solum assentit alicui dicto propter hoc quod ab alio dicitur, quantum est ex se, æqualiter assentiret cuilibet dicto ab illo, sive verum esset, sive falsum. Sed huic argumento objicit Durandus, quia dum dicens mentiri non potest nec falli, tunc credens auctoritati ipsius certus est de veritate dicti ipsius : talis autem est Deus. Quum ergo auctoritate ipsius credamus

A veros esse articulos fidei, certi sumus de veritate eorum. Ad quod respondet, quod quando constat de infallibili veritate dicentis, constat de veritate dicti. Sed quod Deus dixerit articulum fidei, non potest, ut videtur, constare viatori. Oporteret enim quod vel videret Verbum divinum in se : et sic non esset viator, sed comprehensor; aut quod audiret sonum in substantia creata formatum, sicut formantur in aere soni similes vocibus significativis. Talia autem possunt formari a dæmone. Propter
B quod nullo modo potest constare evidenter, quod articuli sint a Deo dicti. Esto etiam quod evidens esset Deum dixisse articulos : non tamen ob hoc articuli essent evidentes in speciali, sed tantum in generali. Nec forte etiam in generali talis conclusio esset scita : quia non concluditur per proprium, sed per extraneum medium. Non ergo valet illa instantia. Ideo patet quod de conclusione deducta ex principio tantum credito, non potest constare deducenti, quod necessaria sit et
C vera : non [est] ergo proprie scita. Hæc Durandus.

Contra cujus dicta multa objici queunt. Primo, quoniam levitatis videretur credere his quæ omnem rationem excedunt, omnique sensui et experientiæ contrarientur, nisi certitudinaliter nosceremus quod Deus verus sit eorum probator, doctor et testis. Nec Deus sub æternæ damnationis comminatione requireret a nobis indubitatam talium credulitatem, nisi sufficienter et manifeste ostendisset hominibus se
D talium esse testem atque auctorem. Denique nihil tam certum est, quam Deum mentiri non posse : idcirco, dum constat Deum esse assertorem dicti, certissimum est illud esse verissimum, nec ulla demonstratio certior est. Idcirco dixit Apostolus : Licet nos aut angelus de cœlo evangelizet *Galat.* I, 8.
vobis præter id quod evangelizavimus vobis, anathema sit.

Præterea, ad hoc quod certe noscamus articulum fidei dictum esse a Deo, nequaquam oportet ut vel videamus Verbum

divinum in se, sicut comprehensores; aut audiamus ipsum per sonos formatos in aere, quales diabolus facere potest. Potest enim hoc certissime sciri ex illustratione, apparitione et allocutione interna : sive in vi imaginativa et intellectiva pariter facta, sicut Prophetæ communiter habuerunt suas revelationes ministerio angelorum, ut divinus Dionysius protestatur; vel in sola vi intellectiva absque omni sensibili sono, quemadmodum sanctus David revelationes suas sortitus est anagogica illustratione, secundum quod secundo Re-
II *Reg.* XXIII, 2, 4. gum fatetur : Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam, sicut lux auroræ absque nubibus oriente sole rutilat. Et hoc sancti Patres concorditer asserunt. In revelationibus autem propheticis, sancti Prophetæ certitudinaliter noverunt se divinitus inspiratos et doctos, præsertim quum in Daniele scri-
Dan. X, 1. ptum sit : Intelligentia opus est in visione. Insuper, Spiritus Sanctus potest mentem humanam sola interiori allocutione seu illustratione plenarie informare, atque de sua supernaturali informatione certificare, absque hoc quod ostendat ei Verbum æternum aut se ipsum clare per speciem, et absque omni sensibili sono. Imo sic plurimos erudivit, et sic fit in visionibus mysticæ theologiæ, et in raptu et ecstasi.

Amplius veritas dupliciter potest evidenter probari, videlicet : naturali ratione, sicque probantur philosophicæ veritates; secundo, miraculosa et supernaturali operatione soli Deo possibili : talia autem multa facta sunt tam a Christo quam ab ejus discipulis ad declarandum fidei veritatem, et quod auctorem ac testem habeat Deum, qui falsitati et errori testimonium et approbationem nullatenus adhibet.
Joann. XV, 24. Ideo in Evangelio ait Salvator : Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent. Denique David tempore veteris Testamenti locutus est
Ps. XCII, 5. Deo : Testimonia tua credibilia facta sunt nimis. Omnia autem mirabilia illa ad confirmationem Mosaicæ legis peracta, valent et conferunt ad evangelicæ legis corroborationem, quum illorum et nostrorum sit eadem fides. Imo Judæorum finalis relictio, atque translatio miraculorum veteris Testamenti ad Ecclesiam Christi per Apostolos facta, est certissimum christianæ fidei argumentum. Et præter ac ultra miracula in Testamento veteri facta, postmodum in evangelica lege innumerabilia, præclarissima et soli Deo possibilia miracula, quasi incomparabiliter frequentius et excellentius in toto orbe terrarum, omnique populo, natione, tribu et lingua, quam olim in lege et solo populo Judæorum, facta, fidem evangelicam adstruunt. Unde de prædicatoribus evangelicæ legis scriptum est apud Marcum : Illi autem profecti *Marc.* XVI, 20.
prædicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Hinc ad Hebræos ait Apostolus : Quomodo effugiemus, si tantam neglexe- *Hebr.* II, 3, 4.
rimus salutem quæ in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis et virtutibus, et variis Spiritus Sancti distributionibus?

Quumque Dei perfecta sint opera, testi- *Deut.* XXXII, 4.
ficationes ejus quibus ostendit fidem et legem christianam esse a se, perfectæ et sufficientes exsistunt, certitudinaliterque pandentes quod dictum est et prætendunt. Hinc et Salvator in Evangelio : Opera, in- *Joann.* V, 36.
quit, quæ dedit mihi Pater ut faciam, testimonium perhibent de me. Itemque : Si *Ibid.* X, 37, 38.
non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non creditis, operibus credite. Hinc Nicodemus peritus in lege, dixit ad Christum : Scimus quia a Deo venisti magister; nemo *Ibid.* III, 2.
enim potest hæc signa facere quæ tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.

Amplius, quamvis sint innumerabilia Christi et Apostolorum Sanctorumque ceterorum evangelicæ legis miracula, quorum etiam unumquodque per se efficaciter demonstravit veram esse ipsorum doctrinam, quam verus Deus tali prodigio roboravit; tamen dum omnia christianæ

fidei argumenta comportantur, conferuntur et simul considerantur, supercertissime probant evangelicam legem divinitus promulgatam. Quid enim mirabilius quam totius mundi conversio ad tam incomprehensibilem fidem et evangelicam arduissimam legem, per paucos et simplices Christi discipulos, sine humana potentia, sine magica arte, sine violentia? quod item inter tam immanissimas tyrannorum persecutiones, fides ista non solum mansit, imo et fortius crevit? Sanctitas quoque perfectorum Christianorum omnem magicam artem, simulationem et duplicitatem dæmonumque conventionem vehementissime detestantium, prout nobis certissime constat, veritatem et sanctitatem fidei legisque evangelicæ manifestat: præsertim quoniam illi qui in fide fuerunt constantiores et Evangelio obedientiores, copiosius coruscaverunt miraculis, non solum in vita, sed et in morte atque post mortem, ita quod non inconvenienter dixit Gregorius: Quomodo vivunt ubi vivunt, qui in tot miraculis vivunt hic ubi mortui sunt? — Insuper, ex lege et Prophetis evidenter probatur Evangelii veritas. Sunt autem et alia multa ex quibus istud possem probare, quæ in aliis opusculis plenius introduxi. Ex scriptis quoque Guillelmi Parisiensis in libro de Fide et legibus, (Summa Guill. Peraldi.) atque ex Summa virtutum et vitiorum, tractatu de fide, conformiter ex dictis S. Thomæ in Summa contra gentiles, libro primo, veritas horum potest ostendi: quæ brevitati studens, omitto.

(II Cor. xi, 14.) Præterea, quamvis Satanas in lucis angelum se transfigurat, et sonos in aere ac verba possit proferre, nihilo minus sancti viri per donum discretionis spirituum, advertunt et noscunt quando angelus bonus eis apparet et loquitur. Ideo certitudinaliter sciunt quando revelationes habent a Deo, absque hoc quod videant Verbum æternum clare sicut comprehensores. Insuper, ex eo quod constat articulos fidei esse inspiratos, revelatos et roboratos a Deo, articuli ipsi sunt evi- A dentes quod a Deo testimonium habent, non solum in generali, ut dicit Durandus, sed etiam in speciali, applicando argumentum illud commune, videlicet quod Deus est infallibilis veritas, ad singulos quosque articulos fidei: quemadmodum ex argumento isto communi, Totum est majus sua parte, non solum probatur in generali quod pars est minor toto, sed et de singulis partibus id probatur, per applicationem illius principii ad determinatas quasque materias.

B Hinc secundo capitulo libri sui de Trinitate, subtiliter atque fideliter scripsit Richardus de S. Victore: Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus. Sunt namque Patribus cœlitus revelata, et tam multis, tam magnis et tam miris signis et prodigiis confirmata, ut grandis videatur esse dementiæ, in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque mirabilia et talia quæ non nisi divinitus fieri possunt, in hujusmodi cre- C dendis in nobis fidem faciunt, et dubitare non sinunt. Utimur itaque in eorum attestatione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Judæi, utinam animadverterent pagani, cum quanta conscientiæ securitate ad divinum judicium poterimus accedere. Nonne cum omni fiducia dicere Deo poterimus: Domine, si error est, a te ipso sumus decepti? Nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus quæ non nisi per D te fieri possunt: quæ et a viris summæ sanctitatis nobis sunt tradita, et cum summa atque authentica attestatione probata, te ipso cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. (Marc. xvi, 20.) Hæc Richardus.

At vero quod Durandus affirmat, theologiam primo modo acceptam, puta pro habitu quo cognoscuntur ea quæ in sacra Scriptura traduntur, secundum quod in ea traduntur, non differre a fide, videtur erroneum: quum multi idiotæ et illitterati habeant fidem etiam illuminatam et fer-

vidam, qui tamen Scripturarum non habent cognitionem, nec legere sciunt, nec cognoscunt contenta in eis, nisi forte imperfecte et in communi, quantum ad credenda et præcepta. Amplius, scientia eorum quæ in Scripturis dicuntur, potest esse habitus acquisitus, et communiter ita est in credentibus; fides autem est habitus infusus. Imo infidelis potest cognoscere quæ in Scripturis traduntur, secundum quod ibi traduntur, sicut Porphyrius, Avicenna, et multi hæretici, sicut et nos cognoscimus contenta in Alcorano: et tamen tales non habent fidem. Item, Scripturas cognoscere, et eis assentire ex voluntate (quod secundum Augustinum, spectat ad fidem), sunt actus distincti : ideo ad diversos habitus pertinere videntur.

Amplius, theologia secundo modo accepta, pro habitu quo fides et ea quæ fidei sunt, declarantur, persuadentur ac defenduntur, non videtur a theologia primo modo sumpta differre. Nulla enim scientia tam apta et fortis est ad declarandum, persuadendum ac defensandum credenda, sicut ipsa divina Scriptura seu sacra doctrina, in qua fidei argumenta plene ac profundissime continentur. Et quanto quis Scripturas utriusque Testamenti subtilius clariusque intelligit : tanto, ceteris paribus, ad credendorum elucidationem, probationem, defensionem, est magis idoneus. Philosophicæ quoque veritates partim explicite et formaliter, partim implicite ac virtualiter in Scripturis sanctis contentæ sunt. Hinc in prologo expositionis Isaiæ ait Hieronymus : Universa Domini sacramenta continet præsens scriptura, videlicet Isaiæ volumen. Quid loquar de physica, ethica, theorica? Quidquid sanctarum est Scripturarum, quidquid potest humana lingua proferre et mortalium sensus accipere, isto volumine continetur. Si hoc de solo libro Isaiæ vere dixit Hieronymus, quanto magis de tota simul Scriptura dici id potest? Sed et una pars Scripturæ declaratur per aliam, sicut de hac re Bonaventura et Richardus de Mediavilla scri-

A bunt diffusius. — Similiter theologia tertio modo sumpta, cum theologia prædictis modis accepta coincidere (vel in toto, aut pro maxima parte) videtur.

Deinde scribit Durandus : Idcirco est alia opinio quæ hoc concedit, videlicet quod principia scientiæ oportet non solum credita, sed etiam evidentia esse. Et tamen tenet eamdem conclusionem, scilicet quod theologia sit proprie scientia. Dicit namque quod articuli fidei, ex quibus tanquam ex principiis procedit theo-
B logia, sunt vere intellecti, non in lumine fidei, quia in illo solum sunt crediti, sed in quodam lumine medio inter lumen fidei et lumen gloriæ. Sicque conclusiones ex articulis sic intellectis deductæ, vere sunt scitæ. Dicit enim Augustinus super illud, Erat lux vera : Aliud est lumen ad *Joann.* I, 9.
credendum, aliud ad intelligendum. Et rursus ibidem : Lux (inquit) increata illuminat hominem duplici lumine : parvulos quidem, id est imperfectos, lumine fidei, quo nutriuntur ut lacte; majores vero lu-
C mine sapientiæ, quo ut solido cibo vescuntur. Quod habebat Apostolus : Sapien- *I Cor.* II, 6.
tiam, inquiens, loquimur inter perfectos. Insuper probat hoc ratione. Deus enim multo minus deficit in necessariis quam natura. Sed necessarium est defendere fidem contra hæreticorum infideliumque errores. Ergo Deus providit Ecclesiæ ita, quod semper sunt in ea qui fidem defendere valeant. Quod fieri nequit per solum fidei lumen, qua simpliciter credimus : ergo requiritur clarius lumen in viatori-
D bus, quo illuminati majores possint fidem defendere. Præterea, quod in tali lumine articuli esse valeant intellecti, apparet per illud Isaiæ : Si non credideritis, non in- *Is.* VII, 9,
telligetis; atque ex eo quod in secunda juxta LXX.
ad Volusianum epistola loquitur Augustinus : Ego catholicam fidem profiteor, et per illam ad certam scientiam me venturum præsumo. Dicunt etiam isti quod duplex est evidentia, utputa visionis, et intelligentiæ. Evidentia visionis est, quando res nude et immediate cognoscitur seu

videtur; evidentia intelligentiæ est, quando res non præsens, per distinctam rationem suam agnoscitur. Primam evidentiam habet rusticus de eclipsi quam videt; secundam, astrologus de eclipsi quam non videt. Hancque secundam evidentiam dicunt sufficere ad scientiam absque prima, nec tollere fidem.

Sed hanc quoque positionem reprobat Durandus, quia ut ait, fictitium esse videtur ponere tale lumen : quia aut infunditur omnibus æqualiter studentibus in theologia, et qui sunt æqualis ingenii; aut non, sed solum quibusdam. Primum non videtur, quia non omnes tales percipiunt in se talem evidentiam credendorum. Irrationabile quoque est dicere, quod infunditur non omnibus talibus, sed solum quibusdam, quum sint æqualiter ad illud dispositi. Porro, quod dicunt lumen illud non tollere fidem, improbatur : quia secundum eos, obscuritas et inevidentia est de ratione fidei. Non ergo stare potest fides cum hujusmodi evidentia intelligentiæ. Contraria quoque in nullo gradu quantumcumque remisso, compatiuntur se invicem.

Has objectiones et alias quasdam prosequitur iste Durandus prolixe. Cujus opinio videtur absurda et dictis Sanctorum contraria. Est enim communis Sanctorum, imo et scholasticorum doctorum doctrina, quod quicumque habet gratiam gratum facientem et caritatem, habet et septem dona secundum aliquem gradum ; et quanto plus crescit atque perficitur in caritate,
Is. xi, 2. tanto et in donis. Horum autem donorum unum est donum intellectus, quo ea quæ fidei sunt, aliquo modo penetrantur, perspiciuntur et intelliguntur per hoc quod rationes aliquæ fidei agnoscuntur. Hinc, sicut viri heroici in caritate perfecti, per donum sapientiæ quod habent secundum gradum perfectum, sunt quasi consiliarii et secretarii Dei, et familiares ejus amici, a quo assidue illustrantur, stantes in contactu quodam solis Sapientiæ increatæ; qui et per gustum internum supernatura-
A lem et copiosum sciunt et sapiunt divina credenda, et bene ac certe judicant de eisdem per conformitatem et connaturalitatem affectus sui ad illa : ita per donum intellectus quo decorantur secundum gradum perfectum, clarissime, certissime ac subtilissime intelligunt ea quæ fidei sunt, et nexum ac ordinem credendorum, ac supernaturalem rationabilitatem catholicæ veritatis; habentque fidem cum rationibus credendorum et purificatæ mentis intelligentia, prout Alexander, et Antisio-
B dorensis in Summa sua, et Guillelmus Parisiensis ac alii contestantur, ita quod nihil videtur eis tam verum, tam rationabile, tam consonum sibi ipsi, ut assertio fidei, et quod tradunt articuli. Et communiter tales sunt omnes qui mysticam theologiam assidue experiuntur. Hinc illuminatio ista non datur solis aut omnibus in theologia studentibus, seu æque ingeniosis, sed eis qui in puritate cordis et caritate magis proficiunt. Horum unus fuit sanctus frater Ægidius, qui noluit dicere,
C Credo in Deum ; sed, Scio Deum. Et maxime seraphicus ille Franciscus.

Denique ad istam intelligentiam et evidentiam credendorum hortatur fideles, præsertim majores, beatissimus princeps apostolici chori, in prima sua loquens Canonica : Parati semper ad satisfactionem I Petr. III, 15.
omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide et spe. — Unde et S. Leo Papa dixit in homilia : Non ambigimus cordibus vestris ita radium resplenduisse divinum, ut quod mentibus vestris
D fide est insitum, sit etiam intelligentia comprehensum; itemque, Non solum (inquit) credatis, sed et sapienter intelligatis, atque intelligenter noscatis. — Hinc demum Richardus de S. Victore in prologo de Trinitate disseruit : Sicut in fide totius boni est inchoatio, sic in cognitione totius est boni consummatio atque perfectio. Feramur ergo ad perfectionem, et quibus possumus profectuum gradibus properemus ad fidei cognitionem. Satagamus ut possumus, ut intelligamus quod

credimus. — Insuper, de lumine prædicto inter lumen fidei et lumen gloriæ medio, subtiliter juxta sublimem experientiam suam, exponit S. Bernardus illud Job : In manibus Deus abscondit lucem, et præcipit ei ut rursus adveniat; annuntiat de ea amico quod possessio ejus sit, et ad eam possit ascendere. Quocirca scribit Bernardus : Electis etenim et dilectis aliquando lumen quoddam vultus Dei ostenditur, sicut lumen clausum in manibus, quodque latet et patet ad arbitrium tenentis, ut per hoc quod in transcursu videre permittitur, inardescat animus ad possessionem plenam luminis sempiterni : cui ut aliquatenus innotescat id quod ei deest, interdum quasi pertransiens gratia perstringit sensum amantis, et eripit eum sibi, et rapit in diem qui est a tumultu rerum ad gaudia silentii. Hæc Bernardus. In hoc lumine veritates fidei evidenter et prorsus indubitanter cernuntur.

Job xxxvi, 32, 33.

ad Fratres de Monte Dei.

Præterea, quod ait Durandus, contraria simul esse non posse secundum gradum quantumcumque remissum, videtur auctoritati, rationi et experientiæ obviare. Ait namque Philosophus : Unumquodque tanto plus tale est, quanto impermixtius suo contrario. A distanti quoque in distans non pertingitur nisi per medium; et dum ab extremo contrario in extremum contrarium tenditur, fit reductio quædam in medium, ut a calidissimo in frigidissimum, secundum naturalem processum : quamvis in inferno eatur et perveniatur a calore nimio ad aquas nivium, sine temperamento et medio tali, ut super Apocalypsim et Job tangit Albertus. Experimur quoque, dum vehementer frigentes accedimus ignem, quod frigus in nobis paulatim remittitur, et calor successive inducitur : sicque calor et frigus in eodem sunt simul secundum aliquem gradum, quemadmodum caligo et lux in aurora. — Deinde quoque objicit Durandus fidem non habere rationem cogentem, alioqui meritum fidei tolleretur. Solvitur respon-

Job xxiv, 19.

A dendo : quod non habet rationem demonstrativam qua veritas ipsa comprehendatur, potest tamen habere certitudinem qua sciatur esse a Deo; alioqui beatissima virgo Maria, quæ certissime novit se concepisse Filium Dei, et Apostoli, qui indubitantissime agnoverunt se recepisse Spiritum Sanctum et instructos ab ipso, atque Prophetæ, qui certe sciebant se divinitus inspiratos, meritum fidei amisissent. Quocirca sciendum, quia ut ait Thomas in secunda secundæ, quæstione B secunda, ratio humana seu argumentatio dupliciter se potest habere ad id quod fides proponit. Primo antecedenter, ita quod homo sine tali ratione non crederet : et sic ratio minuit meritum fidei. Secundo consequenter, sic quod homo crederet propter Dei auctoritatem, etiam ratione cessante; tamen amore veritatis plenius cognoscendæ quærit fidei argumenta. — Cetera quæ Durandus scribit in hac quæstione, ut quod fides habitualiter manet in patria, et consimilia quædam, pertranseo, C quia et alibi opportunius habent tractari.

Nunc solvendæ sunt rationes ante oppositæ. Et dicendum ad primam, quod sapientia et scientia stricte et proprie sumptæ, sunt habitus intellectuales diversi. Sic enim sapientia est notitia divinorum, scientia humanorum. Extense vero acceptæ, coincidunt, et unum pro alio frequenter accipitur; et sicut philosophia, sic suo modo theologia vocatur rerum divinarum et humanarum cognitio. Hinc D tertiodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Nec ista duo, videlicet sapientiam et scientiam, ita accipimus quasi non liceat notitiam quæ est de divinis, nominari scientiam, nec eam quæ est de humanis, vocari sapientiam : tamen quum dicat Apostolus, Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ; ideo proprie loquendo distinguuntur. — Ad secundam Alexander et Richardus respondent, quod de particularibus gestis actibusque humanis fit mentio in Scripturis, non ut sin-

I *Cor.* xii, 8.

gularia sunt, sed prout significativa sunt A mysteriorum, et informativa actuum humanorum : sicut fit sermo de occisione *Gen.* IV, 8. Abel, quia fuit figura passionis Christi et martyrum ; et de factis Abrahæ, Jacob, David, atque similium. Tractat quoque de talibus sacra Scriptura, in quantum in eis relucet providentia, misericordia, justitia, omnipotentia Dei. Potest etiam dici, quod singularia in quantum jam facta et præterita, habent quamdam necessitatem et certam notitiam. — Ad tertiam respondetur, quod scientia humana directe et pro- B prie est universalium. Sed universale est quadruplex : primum in prædicando, ut homo; secundum in exemplando, ut forma sotularis; tertium in significando, ut *Ibid.* XXIX. Jacob contrahens cum Rachele ac Lia, significat quemlibet justum se occupantem in vita contemplativa et activa; quartum in causando, ut Deus est universalis causa creationis, Christus universalis est causa reparationis. Et de quolibet horum universalium agitur in Scripturis. — Ad quartam dicendum, quod Scriptura procedit C ex principiis in altiori scientia per se notis, sicut expositum est. — Ad quintam respondetur, quod ea de quibus tractat Scriptura, et etiam ipsemet Deus, sunt scibilia quoad quid est, vel quantum ad quia est, seu quantum in hac vita possibile est aut ex sua natura, aut intellectui proportionato. — Ad sextam, quod major est certitudo principiorum quam conclusionum, vel simpliciter seu ex sua natura, vel in altiori scientia. — Ad septimam, quod Augustinus loquitur de intelligere D prout intellectus dicitur universalium, sensus vero particularium. Singularia autem præterita, aliquo modo sunt universalia et necessitatem quamdam habentia, sicut jam dictum est. — Ad octavam, quod de eodem potest haberi fides atque scientia, secundum diversa quæ ei conveniunt : sicut de Deo scitur quod sit unus, et creditur quod sit trinus. Sicque opinabile, scibile, et credibile, non semper distinguuntur materialiter sive realiter, sed quandoque formaliter tantum. — Ad nonam, quod jam patuit quod principia hujus scientiæ, scilicet articuli fidei reducuntur ad principia per se nota mentibus Beatorum. — Ad decimam, quod sacra Scriptura dicitur lex, vel quia continet leges divinas, vel quoniam partim tractat de credendis et cognoscendis, partim de agendis. Lex quoque interdum accipitur pro jure, quod quandoque pro scientia juris sumitur. Unde Celsus jurisperitus : Jus, inquit, est ars boni et æqui.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An theologia sit scientia speculativa, an potius practica.**

Videtur quod sit speculativa. Primo, quia Boetius libro de Trinitate, scientiam speculativam dividit in naturalem, mathematicam, et theologicam. — Secundo, per illud Joannis penultimo : Hæc scripta sunt *Joann.* XX, 31. ut credatis. Credere autem est speculari, juxta illud Apostoli : Videmus nunc per *I Cor.* XIII, 12; *II Cor.* V, 7. speculum in ænigmate; per fidem enim ambulamus. — Tertio, quia finis hujus scientiæ est cognoscere : in præsenti quidem, per fidem illuminatam et sapientiæ donum; in futuro, facie ad faciem, juxta illud Joannis : Scimus quoniam Filius Dei *I Joann.* V, 20. venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus Deum verum. — Quarto, scientia illa non est practica, cujus objectum est necessarium, invariabile et æternum : et tale est scientiæ hujus objectum, videlicet Deus. Practica namque scientia est de operabilibus per nos, quum finis ejus sit πρᾶξις, id est actio seu operatio per nos fienda vel facta, ut patet de ethica. — Quinto, habitus principiorum et conclusionum ejusdem sunt rationis, et ad eamdem differentiam pertinent. Sed habitus principiorum scientiæ hujus est speculativus, scilicet fides, quæ ordinatur ad cognitionem directe, et concernit divina. —

Sexto, scientia ista est nobilissima, et maxime gratia sui; non ordinata ad aliud. Scientia vero practica non est gratia sui, dicente Philosopho primo Metaphysicæ : Speculativa est gratia sui, practica gratia usus. — Septimo, Philosophus probat et tenet metaphysicam esse speculativam. Sed theologia est nobilior illa, et de maxime speculabilibus, atque præcipue de his de quibus metaphysica in suo supremo, puta de Deo et substantiis separatis. — Octavo, quamvis scientia ista sit etiam de quibusdam operabilibus per nos, et rebus moralibus actibusque humanis ; hoc tamen non est nisi per respectum et ordinem ad divina et ad ultimum finem, qui est cognitio clara per speciem, juxta illud

Joann. xvii, 3. Joannis : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum. Denominatio autem a fine ultimo et principali est accipienda.

In contrarium arguitur : primo, per illud

I Tim. i, 5. Apostoli : Finis præcepti est caritas;

Rom. xiii, 10. et rursus : Plenitudo legis est dilectio. Et

Matth. xxii, 40. item : In his duobus præceptis (videlicet ut Deus et proximus diligatur) tota lex pendet et Prophetæ. Sicque finis hujus scientiæ, est dilectio actualis, non ipsa cognitio. Ergo est practica, quum juxta Philosophum primo Metaphysicæ, finis speculativæ sit veritas, practicæ actio. — Secundo, theologia pro maxima sui parte, est recitativa actuum humanorum, morum informativa, directivaque actionum, utpote de præceptis, consiliis et doctrinis moralibus; et tam fides quam omnis scientia Scripturarum, sine caritate virtuosaque conversatione, vocatur informis, reputatur inutilis, imo majoris damnationis occasio. Totum ergo in ea ordinatur ad actus sine quibus nec ultimus finis valet acquiri.

Ad hanc quæstionem respondet Ægidius : Non est inconveniens ejusdem rei esse diversos et plures fines, dum unus ordinatur ad alium, et omnes fines inferiores, ad unum supremum in cujus virtute alii manent, et ille per se intenditur : quemadmodum in agentibus secunda agen-

A tia movent in virtute primi agentis; et quia videmus in Scripturis plures et diversos fines intendi (videlicet : operationem boni, quoniam tractat de moribus; speculationem veri, quum tractat de multis speculabilibus; et dilectionem, sicut probatum est), et quia dilectio Dei in ea ubique principaliterque intenditur, juxta illud Augustini : Si non vacat omnes sacras paginas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere, omnia Scripturarum abdita aperire aut penetrare, tene carita-

B tem, in qua pendent omnia; ita tenebis quod in Scripturis didicisti, tenebis quoque quod in eis non didicisti. Itaque tenet quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui tenet caritatem in moribus. Hinc scientia ista a caritate proprie dicitur affectiva, non proprie speculativa aut practica : quia a fine dignum est omnia denominari, ut dicitur secundo de Anima; et ab eo quod potissime finis est, debet res potissime appellari. Caritas autem est in affectu et voluntate; intellectus vero

C dividitur secundum speculativum et practicum. Hæc Ægidius in Scripto primi, prima distinctione.

Quibus consonat Alexander, dicendo : Est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem, est etiam movens affectionem ad bonitatem. Prima est ut cognitio secundum visum : ideo dici debet scientia absolute. Secunda est ut cognitio secundum gustum : idcirco dicenda est sapientia, a sapore affectionis, secundum quod dicitur in Ecclesiastico : Sapientia enim *Eccli.* vi, 23.

D doctrinæ secundum nomen est ejus. Theologia ergo quæ perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum secundum principia amoris et timoris, proprie est sapientia. Prima vero philosophia, seu metaphysica, quæ est theologia philosophorum, perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis, minus proprie sapientia nuncupatur. Ceteræ scientiæ, quæ sunt de causis consequentibus et causatis, scientiæ, non sapientiæ, sunt vocandæ. — Hinc denuo : Omnes

(inquit) aliæ scientiæ traduntur secundum ordinem ratiocinationis a principiis ad conclusiones, quibus doceatur intellectus, non moveatur affectus. Sed sacra Scriptura traditur secundum ordinem informationis practicæ principiorum ad operationes, ut moveatur affectus secundum amorem et timorem ex fide justitiæ et misericordiæ Dei. Unde in Deuteronomio
Deut. VI, 5. dicitur : Diliges Dominum Deum tuum; et
Ibid. 13. infra, Dominum Deum tuum timebis. Hinc theologia non est sicut scientiæ ceteræ, nec eis connumeratur, ut alicui parti philosophiæ supponatur. Hæc Alexander.

His quoque concordat quod ait Albertus : Scientia ista ex fine suo determinanda est. Cujus finis exprimitur illic ubi
Tit. I, 1, 2. legitur : In agnitionem veritatis quæ secundum pietatem est, in spem vitæ æternæ. Et ibi dicit Glossa : Secundum pietatem, id est Christi religionem. Quod ideo dicit, quia in liberalibus artibus veritas est, sed quæ nihil pertinet ad christianam religionem. Porro ad veritatem quæ secundum pietatem est, pertinent duo. Unum videlicet secundum pietatem, cultus Dei in se et in membris : ad quod pertinent omnia promoventia cultum illum. Alterum est finis intentionis : quod est intel-
*substantia lectu, affectu, et subjecto * conjungi ei qui colitur, prout est finis beatificans. Ideo ista scientia proprie est affectiva, complectens in se speculationem et praxim, id est veritatem non sequestratam a ratione boni. Ideo perficit intellectum et affectum. Talis autem finis in rebus creatis non invenitur. Hinc philosophi non tractaverunt hujusmodi scientiam.

Verum contra hæc scribit Durandus : Dicunt aliqui, quod theologia non sit speculativa, nec practica, sed affectiva : quia finis ejus est amor; et si affectiva, non est speculativa nec practica : quia speculativum et practicum spectant ad intellectum. Deinde probat Durandus quod oporteat theologiam dici speculativam vel practicam, quum omnis scientia sit speculativa aut practica. Et etiam, quia theo- A logia est scientia, ergo est in intellectu; idcirco non sequitur, si est affectiva, quod non sit intellectiva, seu speculativa aut practica. Hæc Durandus.

Verum ad hæc verba Durandi dicendum, quod nec Alexander, neque Ægidius negat theologiam aliquo modo speculativam aut practicam dici posse; sed quod improprie dicitur talis, magisque proprie affectiva. Et juxta hoc dici posset, quod distinctio illa Philosophi distinguentis scientiam in speculativam et practicam, pro- B prie competit scientiis naturalibus acquisitis : quæ tamen et theologiæ quodammodo competit. Ait quippe Ægidius : Si quæreretur utrum theologia sit magis speculativa quam practica : respondendum, quod magis sit speculativa, quoniam visio divina magis principaliter concernit beatitudinem (ad quam ordinatur omnis nostra cognitio et potissime sacra pagina) quam operatio. Est ergo speculativa quantum ad proximum finem, sed principalius affectiva. Et sicut est de maxime specula- C bilibus, ita de maxime amabilibus. Imo, secundum quod concessa est vitæ præsenti, magis pertingit ac pertinet ad amorem, quam ad cognitionem, prout super Angelicam hierarchiam loquitur Hugo : Dilectio supereminet scientiæ, et major est quam intelligentia. Hæc Ægidius.

Insuper dicit Durandus, quod theologia sumpta pro habitu quo fides et ea quæ fidei sunt, persuadentur, declarantur ac defenduntur, sit absolute speculativa, quoniam sistit in cognitione; nec ejus obje- D ctum, videlicet Deus, est a nobis agibile neque factibile.

Præterea Thomas in prima parte, quæstione prima : Sacra (inquit) doctrina, quum sit principalius de Deo atque æternis, quam de actibus humanis et operabilibus, potius dicenda est speculativa quam practica : quamvis quodammodo practica sit, in quantum agit de agendis ac moribus. Et in hoc concordat Ægidius.

Porro Richardus circa hæc scribit : Scientia hæc, quamvis aliquo modo possit

dici speculativa, in quantum est de subjecto non operabili per nos, scilicet Deo; et etiam practica, in quantum multa tractantur in ea de operabilibus per nos : dico tamen, quod principalius est practica, extendendo praxim non solum ad operationem exteriorem, sed etiam ad operationem voluntatis interiorem. Scientia enim non debet dici speculativa simpliciter, quia est de rebus non operabilibus per nos tantum; nec scientia practica simpliciter, quia est de rebus operabilibus per nos tantum. Hoc enim non faceret scientiam speculativam aut practicam, nisi secundum quid. Sed ideo dicitur scientia simpliciter speculativa, quoniam est eorum quæ non sunt opera nostra, nec nostræ dispositiones : et hoc, propter scire, non propter operari. Hinc Avicenna primo Metaphysicæ suæ ait : Speculativæ sunt illæ in quibus quærit virtus animæ speculativa perfici per acquisitionem intelligentiæ in effectu, per adeptionem scientiæ imaginativæ et creditivæ de rebus quæ non sunt nostra opera nec nostræ dispositiones. In his ergo finis, certitudo scientiæ vel opinionis. Et scientia simpliciter practica, est eorum quæ sunt nostra opera vel nostræ dispositiones : et hoc, propter operationem. Unde Avicenna primo Metaphysicæ suæ iterum dicit : Practicæ sunt illæ in quibus primum quærit perfici virtus animæ speculativa per adeptionem scientiæ imaginativæ et creditivæ de rebus quæ sunt opera nostra, ad hoc ut secundario proveniat perfectio virtutis practicæ in moribus. Sic ergo duo considerantur in scientia pure speculativa, videlicet materia et finis; et similiter in scientia pure practica. — Nunc autem sic est, quod quamvis Scriptura principalius tractet de rebus non operabilibus per nos, quam de operabilibus per nos : tamen quia tam de illis quam de istis principalius tractat propter operationem (extendendo nomen operationis ad actum voluntatis interiorem) quam propter cognitionem ; ideo, omnibus computatis, magis debet
A dici practica quam speculativa. Non enim finis accidentalis, quem constituit intentio operantis, sed finis essentialis, quem principalius respicit scientia ex parte sua, magis est considerandus ad judicandum scientiam speculativam vel practicam, quam materia. Unde Philosophus speculativam a practica distinguit penes finem, dicens quod theologicæ seu speculativæ finis, est veritas; practicæ, opus. Quod autem doctrina Scripturæ magis sit propter operationem quam propter cognitionem, patet
B et per ea quæ in ea tractantur, et ex modo tractandi. Nam ea quæ ibi tractantur, magis nata sunt inflammare affectum, quam illuminare intellectum, quamvis agant utrumque : quoniam quæ in ea tractantur, principaliter de Deo, sunt maxime amabilia. Modus quoque procedendi est ut plurimum exhortativus : quia ut plurimum procedit vel præcipiendo, vel prohibendo, vel comminando, vel promissionibus alliciendo. Hæc Richardus.

Præterea, secundum Bonaventuram, sci-
C entia ista habet se medio modo inter scientias pure speculativas pureque practicas. Nam ait : Perfectibilis a scientia est intellectus noster, quem contingit tripliciter considerari : primo in se; secundo, prout extenditur ad affectum; tertio, prout extenditur ad opus. Extenditur autem intellectus per modum dictantis et regulantis. Et quia secundum hunc triplicem statum errare potest, habet triplicem habitum ductivum seu directivum : quia secundum primam considerationem
D est pure speculativus, et perficitur ab habitu qui est contemplationis gratia, atque vocatur scientia speculativa. Considerando autem intellectum ut natum extendi ad opus, perficitur ab habitu qui est ut boni fiamus : qui est scientia practica seu moralis. Si vero consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui utrumque complectitur : et hic habitus nominatur sapientia, quæ dicit cognitionem et affectum. Idcirco est con-

templationis gratia, et ut boni fiamus; principaliter tamen, ut boni fiamus. Et talis est scientia tradita in hoc libro Sententiarum. Hæc Bonaventura.

Idem Petrus. Et addit : Hæc scientia est de ultimo fine omnium scientiarum, quo solo perficitur tota anima intellectiva, in quo aliarum scientiarum fines continentur. In ipso enim (ut dicit Plato, et recitat Augustinus libro de Civitate Dei) est ratio intelligendi, et causa subsistendi, et ordo vivendi. Unde, ut ait Hieronymus ad Marcellam, sicut philosophi solent disputationes suas in physicam, ethicam, logicamque partiri : sic divina Eloquia aliquando agunt de natura, ut in Genesi; quandoque de moribus, ut in Proverbiis; interdum de logica, pro qua theologicum sibi vindicant terminum, ut in Evangeliis. In Deo namque est prima potestas, quæ est principium et finis omnis motus naturalis; et prima veritas, quæ est terminus omnis speculationis; primaque bonitas, quæ est finis et principium movens omnis actionis. Hæc Petrus. — Quorum (videlicet Bonaventuræ et Petri) positio concordat Richardo.

Insuper de hac re scribit Scotus, quod theologia est habitus simpliciter practicus. Consideratio enim practica, est consideratio naturaliter prior praxi, secundum quam nata est praxis recta elici. Unde dicitur sexto Ethicorum : Finis practicæ, est veritas conformiter se habens appetitui recto. Practica ergo consideratio duas habet conditiones; una est conformitas ad praxim, et hanc habet ab objecto quod directe apprehendit; et habet rationem prioritatis, quam habet ab intellectu. Ideo intellectus comprehendens objectum secundum regulas ex quibus potest causari praxis per motionem voluntatis, est practicus ; sed intellectus perfectus habitu theologiæ apprehendentis Deum ut amandum, et secundum regulas ex quibus potest elici praxis, est hujusmodi : ergo theologia est habitus practicus. Fides quoque est habitus practicus, et credere est actus practicus, et visio ei succedens est A practica, quia nata est esse conformis praxi, et naturaliter eam præcedit. Hæc Scotus. Cujus dicta in hac parte a multorum doctrinis dissentiunt. — Insuper circa hæc quærit hic doctor, an scientia dicatur speculativa et practica ex fine. Ad quod respondet : Cognitio practica extenditur ad praxim, quia cognitio stans solum in intellectu, est speculativa. Praxis etiam est actus alterius potentiæ quam ipsius intellectus : quia cognitio practica extenditur ad aliud, puta ad praxim, et non in se- B metipsam. Est quoque posterior naturaliter intellectione : oportet enim quod ordinem habeat ad actum intellectus. Nata est etiam elici conformiter intellectis recte, ad hoc quod praxis sit recta. Unde sexto Ethicorum dicitur, quod intellectus et appetitus sint recti oportet, ad hoc quod electio sit recta. Similiter Augustinus vult quod intellectus comprehendat res et actus aliarum potentiarum, et judicet de actibus earum. Ex quibus sequitur, quod nihil aliud est praxis formaliter, nisi ac- C tus voluntatis imperatus vel elicitus : quoniam nullus actus sequitur actum intellectus qui conformiter elicitur, nisi actus voluntatis, quoniam omnes aliarum actus potentiarum possunt præcedere actum intellectus, sed non actus voluntatis. Ex quo ulterius sequitur, quum actus imperatus non habeat rationem praxis, nisi quia actus elicitus habet qui eum præcedit : sequitur quod actus voluntatis elicitus, sit primo praxis; et si forma et ratio praxis est primo in actu voluntatis, omnes alii D non erunt praxis, nisi ratione actus voluntatis. Hinc dicendum, quod habitus dicitur practicus vel speculativus ab objecto : quia non est alia causa prior habitu, nisi intellectus et objectum. Sed ab intellectu non potest dici practicus : quia intellectus de se non est practicus vel speculativus; nec ex fine : quia intellectus potest considerare objectum habitus practici, non propter finem practicum : et sic intellectus posset habere actum practicum, et non esse practicus. Dico ergo, quod ab eo-

dem intellectus et actus et habitus dicuntur practici, scilicet ab objecto. Hæc Scotus.

Contra cujus scripta arguit Henricus de Gandavo tripliciter. Primo sic : Intellectus speculativus extensione sui fit practicus, secundum Philosophum : quod ita non esset, nisi diceretur practicus ex fine, non ab objecto. Secundo, medicina dividitur in speculativam et practicam, et tamen est de eodem objecto, puta sanitate aut sanabili corpore : ergo divisio illa ex fine accipitur. Tertio, finis est prior inter causas, secundum Philosophum secundo Physicorum, et secundum Avicennam sexto Metaphysicæ suæ. Ergo extensio talis, seu conformitas aptitudinalis, convenit considerationi ratione finis.

His addi potest ad probandum quod theologia sit speculativa, quod Philosophus primo Ethicorum et tertio de Anima, ponit scientiam practicam esse circa contingens. Quum ergo theologia sit circa divina præcipue et æterna, non erit practica. Rursus, secundum Philosophum primo Metaphysicæ, omni scientia practica est aliqua scientia speculativa nobilior, quum speculativa sit gratia sui. Unde et metaphysicam dicit esse speculativam, utpote nobilissimam. Sed theologia ista fidelium est nobilissima hujus vitæ scientia : ergo est speculativa.

Insuper, ad intelligendum hæc plenius, advertenda sunt verba Durandi, qui dicit hic : Distinctio scientiarum secundum practicum et speculativum, est a fine formaliter, et ab objecto originaliter seu radicaliter. — Primum patet, quia scientia dicitur speculativa ab actu speculandi, ut ipsum nomen insinuat; practica vero, ab operatione extra intellectum. Speculatio autem et operatio sunt fines scientiarum, quoniam omnis habitus est finaliter propter operationem quæ est secundum habitum illum. Unde et felicitas, quæ habet rationem finis, non est habitus, sed actus secundum habitum perfectissimum. Operatio autem secundum habitum scientiæ, est speculatio aut praxis : quia scientia attingit suum objectum per suam opera-
A tionem. Quæ operatio est vel sola veritatis cognitio, quæ dicitur speculatio; vel cognitio dirigens in faciendo objectum, sicut ars domificativa præbet cognitionem dirigentem in faciendo domum, et ars medicinalis in causando sanitatem. Sicque speculatio et praxis sunt actiones scientiarum et fines earum, secundum quorum differentiam formaliter distinguuntur scientiæ per speculativum et practicum. — Secundum vero, videlicet quod ista distinctio sit radicaliter ab objecto, sic patet :
B Ex hoc scientia radicaliter habet quod sit speculativa aut practica, ex quo habet quod actio scientiæ circa objectum sistat in cognitione veritatis, vel sit directiva ulterioris operis, ut patet ex præcedentibus. Sed hoc habet scientia ex natura sui objecti. Ex hoc enim quod objectum scientiæ tale est, quod nullo modo operabile est a nobis, nec per actionem nostram contingit ipsum sic vel aliter se habere : ex hoc provenit quod operatio scientiæ circa ipsum sistit in sola cognitione veritatis.
C Porro, quando objectum agibile aut factibile est a nobis, atque per operationem nostram contingit ipsum sic vel aliter se habere : tunc actio scientiæ circa ipsum non sistit in sola cognitione veritatis, sed dirigit in prosecutione operis. Et horum utrumque innuit Philosophus tertio de Anima : ubi primo dicit quod intellectus speculativus differt a practico, ipso fine, puta quoad differentiam formalem ; et postea tangens radicem et originem differentiæ hujus, subdit quod objectum in-
D tellectus practici, est opus non omne, sed actuale. Actuale autem est contingens aliter se habere. — Hæc Durandus. Cujus scripta in hac parte videntur intentioni Philosophi et communi doctrinæ doctorum amplius consonare.

Dubitatio circa præsentem quæstionem.

Præterea, circa præhabita occurrit difficultas. Ostensum est enim, qualiter se-

cundum Ægidium et Albertum, theologia sit scientia affectiva; et quod secundum Alexandrum, sit cognitio non solum illuminans intellectum, sed etiam accendens affectum; et quod secundum Bonaventuram ac Petrum, includit notitiam et affectum. Quibus videtur repugnare quod dictum est supra, hanc sapientiam seu theologiam esse donum gratiæ gratis datæ, ita quod bonis et malis potest inesse : alioqui non nisi virtuosi essent theologi, nec mali possent scientiam istam addiscere. Est ergo theologia scientia informis in se, nec semper caritati aut amori conjuncta : non ergo est inflammativa, nec affectum nec saporem internum includit. Ex quo ultra videtur, quod theologia ista Christianorum sit informis et nuda sicut theologia philosophorum ; nec per hoc distinguatur ab illa, quod est inflammativa et affectiva scientia. Imo apparet quod theologia philosophorum accendat affectum sicut et ista. Philosophi enim docent et probant, quod Deus sit summum, independens, purum et incircumscriptibile bonum : ex quo directe consequitur quod sit summe incomparabiliterque amandus, etiam in se et propter se. Docent quoque, quod ab ipso cunctis communicatum et derivatum sit esse et vivere : ergo et propter beneficia sua est potissime diligendus. — Insuper non apparet verum quod, sicut prætactum est, aliqui dicunt, quod philosophi non retulerunt suam theologiam ad Dei amorem, et quod ideo Aristoteles dixit metaphysicam esse pure speculativam, quia non ordinavit eam ad divinam dilectionem. Naturalis enim ratio docuit eos, quod sicut Deus est prima veritas, ita et summa bonitas, idcirco non minus amandus quam contemplandus; atque quod nuda et informis cognitio ejus sit imperfecta, nec in ea felicitatem consistere, quam solis virtuosis dicebant competere. Denique Aristoteles scripsit hominem contemplativum heroicum, esse amantissimum Deo, quum similitudo sit causa amoris. Amicitia autem A relationem includit, ut asserunt in Metaphysica sua Avicenna et Algazel : sicque inter hominem talem et Deum, est mutuus amor. Præterea, quod philosophi retulerunt theologiam suam ad Dei amorem, aperte testatur Augustinus octavo libro de Civitate Dei, dicendo : Summum, primum et verum bonum, dicit Plato Deum. Unde vult philosophum esse Dei amatorem, ut, quoniam philosophia tendit ad vitam beatam, fruens Deo beatus sit qui Deum amaverit. Rursus, duodecimo de Civitate Dei, B asserit Augustinus : Dixerunt Platonici, quod quanto quis plus amaverit Deum, tanto facilius ad felicitatem perveniet. Hinc Plato in Phædone et Timæo ac alibi sæpe fatetur, scientiam sine virtutibus ad beatitudinem nequaquam perducere.

Ad ista reor dicendum, quod utique theologia ista seu sacra doctrina, in se est donum gratiæ gratis datæ, habitusque informis, bonis et pravis communis. Dicitur tamen affectiva et inflammativa, non sicut sapientia quæ est unum septem *Is. XI, 2.* C donorum, de cujus ratione est quod sit habitus formatus, gratificans, et a caritate inseparabilis; sed ideo, quia aperte et copiose docet ea de Deo et de ejus effectibus, quæ sunt valde inflammativa divini amoris. Evidenter quoque docet et jubet Deum super omnia toto corde amari, et beneficia ac promissa Dei multipliciter recommendat ac nobis commemorat. Et quamvis, ut tactum est, etiam philosophorum theologia sit aliquo modo ad Dei amorem inducens ac ordinata, non tamen D tam efficaciter et aperte, ut theologia ista fidelium : imo comparative loquendo, est solum erudiens, non accendens. Verumtamen verum non arbitror quod aliqui dicunt, philosophos illos elegantiores non ordinasse suam theologiam ad Dei amorem, sed in nuda cognitione stetisse.

Hinc quoque existimo, ex hoc non posse sufficienter probari theologiam hanc nostram non esse speculativam, sed simpliciter practicam, quoniam ordinatur ad dilectionem. Dico enim in primis, quod

directe atque finaliter ordinatur ad claram et perfectam contemplationem, in qua consistit felicitas, et ad theologiam civium supernorum : ad quam quia non valet pertingere neque perducere nisi per dilectionem et actus virtutum, ideo docet et jubet Deum amari, coli, et ei in omnibus obedire. Sicque dilectio est aliquo modo finis ipsius, directius tamen et consummatius visio clara : imo et in hac vita ordinatur ad hoc, ut ea quæ fidei sunt, cognoscamus per donum sapientiæ salutaris, et per ejus saporem internum, atque per rationes credendorum ac purificatæ mentis intelligentiam, sicque per talem divinorum notitiam, futuræ beatificæ visioni, quantum possibile est, propinquemus.

Insuper dico, quod dilectio est forma et complementum theologiæ, et quodammodo comprehensa in ea. Nec per respectum ad theologiam est proprie praxis, sed immanens completio ejus. Hinc opinio Scoti dicentis idcirco theologiam simpliciter practicam esse, eo quod consideratio practica est consideratio naturaliter prior praxi, secundum quam nata est praxis recte elici, non censetur idonea. Si enim omnis consideratio talis practica esset, sequeretur quod metaphysica consisteret practica. Multa namque in Metaphysica Aristotelis asseruntur et probantur de Deo, quorum consideratio naturaliter prior est praxi, et ex quorum consideratione, seu secundum quorum considerationem, nata est recte elici praxis : ut quod Deus est absolute perfectus, et quod ipse est honoratissimus intellectus, et purus actus, ac omnium causa, universaque movens sicut desideratum movet desiderium, hoc est sicut causa finalis; et item, quod ipse est summus et unicus omnium princeps, ad quem totum comparatur universum, sicut exercitus ad militiæ principem. Ex quorum consideratione unusquisque rite intelligens, potest et merito debet eligere multas praxes salubres, videlicet quod Deum super omnia ultimate debet appe- A tere, et propter ipsum omnia ultimate peragere, ejusque comparatione se prorsus humiliare, et multa similia. Sequeretur quoque simili ratione, quod et physica exsisteret practica. Nam et in ea quædam probantur de Deo, ex quibus hujuscemodi praxis directe apta est elici, ut quod ipse est primus motor et infinitæ virtutis.

Denique fides, quum sit quædam inchoatio beatificæ visionis, directe ordinata et tendens ad illam, speculativa magis quam practica esse videtur. Quod autem B visio fidei succedens, sit speculativa, apparentiam multam habere conspicitur : præsertim quum visio illa, secundum Augustinum, sit tota merces et essentialiter ipsa felicitas, quæ non refertur ad praxim, prout suo loco magis probabitur infra. — Denique donum sapientiæ, quod magis directe concernit dilectionem quam theologia seu sapientia ista, est speculativum magis quam practicum, prout in secunda secundæ, quæstione quadragesima quinta, probat et tenet Thomas : ideo C magis theologia, quamvis ad dilectionem ordinetur. Imo, secundum Gregorium, dilectio Dei ad actus pertinet vitæ contemplativæ. Non ergo ex hoc monstratur theologia practica esse, quia ad dilectionem refertur, quum et ipsa dilectio ad contemplationem potius quam ad praxim pertinere noscatur.

Ex præinductis patet argumentorum solutio. Illa quippe concedo, quæ probant theologiam esse præcipue speculativam, prout Thomas Ægidiusque affirmant. Alia D vero id obtinent, quod etiam aliquo modo practica dici queat.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An theologia sit una scientia.**

Videtur quod non. Primo, quoniam diversorum scibilium seu objectorum, sunt diversæ scientiæ, quum tertio de Anima

secentur scientiæ sicut et res de quibus sunt. Sed theologia est diversorum scibilium, quia tractat de Creatore et creaturis. — Secundo, æternorum, divinorum et incorruptibilium, atque temporalium et corruptibilium, non est una scientia : quia secundum Philosophum in primo Posteriorum, una scientia est unius generis scibilis. Sed theologia est de divinis, æternis, incorruptibilibus, et de rebus inferioribus actibusque humanis : non ergo est una. — Tertio, eorum quæ in nullo univocantur, non est una scientia : sed Creator et creaturæ non univocantur in aliquo, quum Deus gloriosus et infinitus sit supra omne genus et ordinem rerum. — Quarto, scientia qua scio historias veteris Testamenti, non est eadem cum scientia qua scio historias evangelicæ legis : imo una sine alia potest haberi. Ergo totius Scripturæ seu theologiæ non est una scientia. — Quinto, scientia rerum gestarum, non est eadem cum scientia qua scitur quod Deus est omnipotens et æternus : sed theologia est partim historica, id est rerum gestarum recitativa, partim omnino divina. — Sexto, eadem scientia non est moralis, rationalis, et naturalis : sed theologia est partim moralis, partim rationalis, par-
pag. 71 B. tim naturalis, ut patuit ex verbis Hieronymi in præcedentibus. — Septimo, theologia est partim de his quæ rationem naturalem non transcendunt, videlicet quod Deus sit, et quod sit unus verus Deus; partim de his quæ omnem naturalem superant rationem, ut quod Deus sit trinus : talium autem non videtur una scientia. — Octavo, in hoc libro Sententiarum, in libris quoque sacræ paginæ, traduntur diversæ scientiæ, quæ omnes ad theologicam spectant facultatem. Ergo theologia non est una scientia : imo nec una, nisi forsan aggregative et per reductionem ad unum. — Nono, Scriptura habet intellectum quadruplicem, videlicet litteralem, allegoricum, tropologicum, et anagogicum : ergo theologia est scientia quadripartita, non una et simplex. Quilibet enim intellectus,
A seu unaquæque expositio Scripturæ, habet suam scientiam.

In contrarium est, quod unum et ens convertuntur. Si ergo theologia non est una scientia, ergo nec scientia. Etenim ex eodem habet res esse et unum esse, ut fertur quarto Metaphysicæ. Atque ut in libro dicitur Elenchorum, eadem est ratio hominis, et unius hominis : ergo pari ratione, eadem est ratio scientiæ, et unius scientiæ. Præterea metaphysica est una scientia, quæ tamen tractat de prima cau-
B sa, de intelligentiis, de prædicamentis et ceteris rerum generibus.

Ad hanc quæstionem S. Thomas in prima parte, quæstione prima, respondet : Theologia seu sacra doctrina est una scientia. Unitas namque habitus ac potentiæ est pensanda secundum formalem unitatem objecti, id est secundum propriam rationem secundum quam habitus seu scientia, vel potentia, respicit ipsum objectum. Omnia autem quæ in sacra doctrina
C traduntur, considerantur in ea secundum eamdem rationem, videlicet prout sunt divinitus revelata. Et quamvis talium quædam spectent ad Deum, quædam ad creaturas, non tamen scientiæ unitas impeditur : quoniam sacra doctrina principaliter et directe ac per se, est de Deo; de creaturis autem, secundum quod ordinationem et comparationem habent ad Deum, qui est omnium ultimus finis. Hinc constat quod scientia ista est quædam impressio divinæ et increatæ scientiæ, quæ una et
D simplex exsistens, omnia intuetur : sic et ista est proportionabiliter simplex et una, ac omnium suo modo cognoscitiva. Hæc Thomas.

Cui concordat Richardus : Theologia, inquiens, est una scientia, quia ut patet ex quarto Metaphysicæ, illa scientia est una, in qua cuncta quæ determinantur, considerantur secundum aliquam comparationem ad aliquid unum : sed omnia quæ determinantur in scientia, aut sunt principia, aut habent habitudinem quam-

dam ad ea, quoniam tota scientia in principiis virtualiter est consistens. Ergo quum in principiis prædicatum referatur ad subjectum principiorum (prædicatum enim comparationem habet ad subjectum), sequitur quod omnia quæ determinantur in scientia, considerantur secundum aliquam habitudinem ad subjectum principiorum. Illa ergo scientia in cujus principiis est unum et idem subjectum, est una. Sed in principiis sacræ Scripturæ, quæ sunt articuli fidei, est unum et idem subjectum, videlicet Deus. Quod patet, quia si de quolibet articulo fidei formes enuntiationem, Deus erit subjectum in qualibet : ut si de isto articulo, Carnis resurrectionem, formes enuntiationem, dices sic : Deus resuscitabit homines; similiter, si de isto, Credo in Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ, sic dices : Deus Pater omnipotens est creator, etc. Hæc Richardus.

Amplius, qualiter sit unum theologiæ genus scibile seu subjectum, et qualiter theologia sit una scientia, declarat Petrus, dicendo : Genus dicitur unum dupliciter. Primo, unitate univocationis, quando æqualiter prædicatur de pluribus, ut animal de equo et asino. Secundo, analogice, quando non æqualiter prædicatur, sed per reductionem ad aliquid unum. Quod contingit dupliciter. Primo, sicut ad subjectum, ut sanum de urina et medicina per comparationem ad sanitatem animalis, quod est subjectum sanitatis susceptivum. Secundo, sicut ad causam. Et hoc dupliciter. Primo sic, quod illud dicitur de causa et causatis per participationem, tamen inæqualiter, quia de causa prius ac principalius, ut ens de substantia et accidente. Secundo sic, quod dicitur de causa per essentiam, et de causatis per participationem, ut ens de Deo et creaturis. Quoties autem genus dicitur unum, potest et scientia dici una. Quum ergo theologia agat de rebus divinis, divinitas vero in Deo sit per essentiam, in aliis per quamdam participationem seu imitatio-

A nem ; scientia ista est una ultimo modo unitatis prætacto. Nam primo modo, scientia naturalis de corpore mobili dicitur una ; secundo modo, scientia medicinæ, quæ est scientia ægri et sani ; tertio modo, metaphysica ; quarto modo, theologia. Hæc Petrus.

Postremo, de hac quæstione scribit Albertus, concordans cum Petro : Hæc scientia una est, non proportione ad unum quod sit subjectum aliorum, sicut substantia est subjectum accidentium ; sed proporti-
B one ad unum quod est finis beatificans : quia sic beatificabile considerabitur ut participans unum illud ; et dispositiones beatificantes, ut removentes a contrario ; atque res hujus mundi, ut adjuvantes et adminiculantes ad adipiscendum finem, ut patet in littera ex verbis Augustini.

Verum his objicit Ægidius, quia illa scientia est una unitate analogiæ, cujus subjectum est analogum ; Deus autem analogum non est. Arguit quoque Ægidius contra positionem Thomæ, quia ut sibi
C videtur, positio illa includit petitionem principii. Hoc enim præsupponit, quod incumbit probandum, videlicet quod omnia considerantur in theologia sub una ratione formali. Hinc ait Ægidius : Species per quas cognoscit homo, differunt a speciebus per quas cognoscunt substantiæ separatæ : quia a sensibilibus et phantasmatibus sunt abstractæ, et ducunt solum in cognitionem rei universalis directe : sicut per speciem intelligibilem hominis non cognoscimus ea quæ conveniunt So-
D crati ut est certa persona ; nec per speciem animalis cognoscimus ea quæ competunt homini ut est homo. Substantiæ autem separatæ, per species universales cognoscunt omnia quæ sub illo universali continentur, nec indigent formis intelligibilibus specierum ad cognoscendum eas distincte. Et quia humana scientia sequitur modum humanum, si habemus scientiam communem, non superfluunt scientiæ speciales. Et ideo, quia per metaphysicam, quæ considerat ens in eo quod ens,

non possumus cognoscere quæ insunt corpori mobili in eo quod mobile, non superfluit naturalis philosophia. Si vero per scientiam metaphysicalem aut quamcumque aliam humanam, possemus scire quæ insunt subjectis singularium scientiarum secundum rationem propriam et communem, non esset nisi scientia una humana et secundum unum genus; et quia ut habitum est, per theologiam, quæ sequitur modum divinæ et increatæ Sapientiæ, habens Deum pro principali objecto, possumus de singulis rebus considerare sub propria ratione in genere scientiarum innitentium lumini divino, non debet esse nisi una scientia theologica, quia superfluerent aliæ. Sicque patet quod scientia ista est una ex unitate objecti, et cur unitas subjecti sufficit tantæ diversitati. Hæc Ægidius.

Circa cujus verba videtur dicendum, quod quamvis sint vera in se, quantum ad hoc quod assignat idonee aliquem modum quo theologia est una scientia, non tamen efficaciter reprobat aliorum positiones. Nam et Deus in Scripturis valde diversimode et quadam analogia dicitur de diversis, puta de Deo vero, in quo est deitas per essentiam, et de quibusdam magnis et electis, in quantum divinæ naturæ proprietates aliquo modo participant. Unde scriptum est in Exodo : Dixit Dominus ad Moysen : Ecce constitui te deum Pharaonis, et Aaron erit propheta tuus. Præterea S. Thomas assignando modum quo theologia est una ex ratione formali objecti, non petit quod probandum est, quum addat modum quo est de Deo principaliter, et de creaturis per habitudinem et comparationem ad Deum, atque ut sunt divinitus revelata. Sic quippe et fides dicitur una, et etiam caritas : quæ tamen respiciunt Creatorem et creaturas, prout suo loco pandetur. Videtur quoque Ægidius incidere ea quæ reprobat. Reprobat enim quod aliqui dicunt theologiam esse unam ex unitate luminis supernaturalis divini, quo inspiratur ac revelatur : quod

Exod. VII, 1.

A et Thomas loco præallegato sentire videtur. Et tamen Ægidius ex hoc dicit theologiam esse unam scientiam, quia sequitur divinam et increatam Sapientiam, quæ per unam speciem et per unum lumen multa revelat, et distincte cognosci facit. Et hoc est quod sanctus Doctor affirmat, qui ut tactum est, protestatur theologiam esse quamdam divinæ et increatæ scientiæ impressionem : quod verum censetur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientiæ secantur seu dividuntur sicut et res, id est scibilia vel objecta : hoc est juxta formalem distinctionem eorum, non secundum materialem diversitatem. Sicque de multis sub una formali ratione acceptis, est una scientia. Hinc primo Posteriorum ait Philosophus : Una scientia est, quæ ex principiis in unius subjecti natura unitis, considerat partes et passiones subjecti illius. Sicque theologia ex principiis, puta articulis fidei, habentibus Deum pro objecto, considerat partes et passiones, id est personas et proprietates divinas, effectus quoque operationesque Dei. — Ad secundum, quod æternorum et temporalium est una scientia, non ut taliter distinctorum, sed prout unum sortitur habitudinem quamdam ad aliud. Una quoque scientia est principaliter de uno genere scibili, et de aliis per comparationem ad illud, seu ut sunt effectus illius, aut aliquo modo spectant ad ipsum. — Ad tertium, quod inter Deum et creaturas non est æquivocatio proprie dicta, sed magis analogia. Æquivocorum etiam, ut talium, non est una scientia, nec prout sunt diversa objecta, sed ut in aliquo communicant : imo et contrariorum est una scientia, in quantum unum est ratio cognoscendi aliud, juxta Philosophum. — Ad quartum, quod notitia diversarum historiarum Scripturæ ad unam pertinet theologicalem scientiam, secundum quod in Scriptura narrantur illæ historiæ : quia narrantur in ea per relationem ad Deum, et prout gesta illa sunt opera Dei, vel in eis de-

A clarantur providentia, sapientia, omnipotentia, misericordia, et justitia Dei. — Ad quintum, quod illorum est una scientia habitualis theologica, propter habitudinem unius ad aliud. — Ad sextum, quod theologia dicitur esse moralis, rationalis, et naturalis, per respectum ad diversas materias de quibus tractat : quæ tamen omnes ad unum theologiæ subjectum habitudinem sortiuntur. — Ad septimum, quod tam naturaliter de Deo scibilia, quam supernaturaliter agnoscibilia de eodem, ad B unum pertinent theologiæ subjectum, quod est ipsemet superdignissimus Deus, de quo nihil certius quam quia est, et nihil incertius quam quid est. — Ad octavum, quod sicut liber Sententiarum est unus liber totalis, et omnes libri Scripturæ sunt unus integer liber, qui Biblia nuncupatur; sic in toto hoc libro una totalis et perfecta theologica scientia continetur ac traditur. — Ad nonum, quod quatuor illi sensus Scripturæ ad eamdem pertinent theologiam, quemadmodum ad eumdem sensum C pertinent, album, nigrum, aliique colores.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An Deus sit theologiæ subjectum.**

Videtur quod non. Primo, quia subjecti est subjici : quod Deo non competit, quum sit purus actus; atque ut ait Boetius, forma simplex non potest esse subjectum. D — Secundo, quia subjectum est materia circa quam; Deus autem non est materia. — Tertio, quia theologia pro majori parte est de rebus creatis. — Quarto, quia secundum Augustinum, tota Scriptura est de rebus et signis; ergo res et signa sunt theologiæ subjectum. — Quinto, quia ut ait Hugo, opera restaurationis sunt theologiæ materia. Ait namque libro de Sacramentis : Opera primæ conditionis seu creationis, sunt aliarum scientiarum materiæ; opera vero restaurationis, sunt materia theologiæ. Quin et secundum glossam quamdam super librum Psalmorum, Christus sponsus et ejus sponsa, seu ut alii dicunt, totus Christus, id est caput et ejus membra, sunt theologiæ subjectum. — Sexto, de subjecto oportet præcognoscere quid est, et quia est, ut dicitur primo Posteriorum. Sed de Deo in hac vita cognoscere non valemus quid est, ut divinus Dionysius quintò Mysticæ theologiæ capitulo, et Damascenus primo libro testantur. — Septimo, quia singularium non est scientia : Deus autem est maxime singularis. — Octavo, subjecto scientiæ competit habere principium, et partes, et passiones : quorum nullum competit simplicissimo et impassibili Deo.

In oppositum est communis doctrina.

De hac quæstione opiniones sunt variæ, quæ partim concordantur per responsionem Thomæ hoc loco dicentis : Subjectum scientiæ habet ad minus tres comparationes. Prima est, quod quæcumque traduntur in scientia, continentur sub subjecto. Hanc conditionem subjecti quidam considerantes, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiæ; quidam vero totum Christum, ut tactum est, seu Sponsum et Sponsam, ut Cassiodorus : quoniam quidquid in ista scientia traditur, ad ista reduci videtur. Secunda comparatio seu conditio subjecti est, quod ejus cognitio in scientia principaliter intenditur : et quia scientia hæc principaliter tendit ad Dei cognitionem, posuerunt aliqui Deum scientiæ hujus subjectum. Tertia conditio est, quod per subjectum suum distinguitur scientia a scientiis ceteris. Atque ex hac consideratione dixerunt quidam, credibile esse scientiæ hujus subjectum (hæc enim scientia per hoc ab aliis differt, quod ex inspiratione habetur, et secundum fidei inspirationem procedit); alii, opera restaurationis, quoniam tota scientia ista ad consequendum restaurationis effectum ordinatur. Porro, si volumus invenire subjectum quod hæc omnia comprehendat,

possumus dicere, quod ens divinum cognoscibile per inspirationem, sit scientiæ hujus subjectum. Omnia namque quæ considerantur in ea, sunt vel Deus, aut ea quæ ex Deo et ad Deum sunt, in quantum hujusmodi : sicut et medicus considerat signa et causas sanitatis, et multa hujusmodi, in quantum sunt sana, id est ad sanitatem aliquo modo relata. Hinc quanto quid magis ad veram Deitatis rationem accedit, tanto principalius in scientia ista consideratur. Hæc Thomas in Scripto super primum.

Verumtamen in prima parte Summæ, quæstione prima, ad quæstionem hanc ita respondet : Subjectum hujus doctrinæ est Deus, quoniam universa quæ considerantur in ipsa, sunt Deus, vel aliquo modo referuntur ad ipsum, tanquam ad primum principium ac ultimum finem. Unde sicut se habet objectum ad habitum sive potentiam, sic se habet subjectum ad scientiam. Ideo, sicut illud est objectum potentiæ, sub cujus ratione omnia sub potentia cadunt (ut homo, lignum, lapis, referuntur ad visum sub ratione colorati : propter quod coloratum est visus objectum); sic, quoniam omnia quæ in sacra considerantur Scriptura, cadunt sub consideratione theologi in ordine ad Deum, ideo Deus est theologiæ subjectum. Hæc Thomas.

Præterea, Petrus circa hujus quæstionis solutionem tres narrat opiniones : Quidam (inquiens) dicunt, quod de subjecto theologiæ est loqui tripliciter, secundum tria quæ sunt in unoquoque ente completo, videlicet quoad substantiam, virtutem, et operationem. Primo modo, subjectum theologiæ est Deus; secundo modo, Christus, qui est virtus Dei Patris (I Cor. I, 18.); tertio modo, opera restaurationis facta per Christum. De operibus vero creationis agitur in Scripturis per accidens, ut manifestius pateant opera restaurationis. — Alii dicunt, quod aliquid dicitur alicujus scientiæ subjectum tripliciter. Primo, id ad quod omnia reducuntur in illa scientia sicut ad A principium radicale; secundo, id ad quod omnia reducuntur tanquam ad principium integrale; tertio, id ad quod referuntur ut ad principium universale. Primo modo, subjectum in geometria potest dici punctus, a quo fluit tota natura quantitatis continuæ; secundo modo, corpus quantitatis*, in quo omne genus dimensionis includitur; tertio modo, quantitas continua immobilis, quæ de qualibet figurarum specie prædicatur. Primo modo, Deus est theologiæ subjectum; secundo modo, B Christus; tertio modo, ens divinum. — Tertii asserunt subjectum scientiæ dici dupliciter. Primo, stricte ac proprie : quod dicitur subjectum intentionis; de quo in scientia principaliter agitur, et ad quod cetera reducuntur, et sub cujus ratione aliquo modo continentur; per quod et scientia ab aliis distinguitur, et de quo etiam intitulatur. Secundo, large et communiter : quod dicitur subjectum exsecutionis, scilicet omne illud de quo in scientia tractatur. Verbi gratia, artis domificativæ C subjectum intentionis, est domus; subjectum vero exsecutionis, est materia circa quam operatur. Primo modo, Deus est subjectum theologiæ; secundo modo, omnes res divinæ, secundum quod esse divinum participant. — Hæc Petrus, qui et huic ultimæ positioni seu distinctioni magis consentit.

* quantitativum

Insuper, Richardus circa hæc scribit : Subjectum in hac scientia est Deus, quamvis scientia ista principalius consideret de Deo id quod per naturalem rationem in- D vestigari et cognosci non valet de eo. Ut enim patet primo Posteriorum, illud est subjectum scientiæ, cujus proprietates per se considerat ipsa scientia. Sed Scriptura considerat Dei proprietates et operationes. Agitur enim in Scriptura de Deo secundum rationem suæ naturalis perfectionis, et in quantum ejus perfectio relucet in operibus conditionis, et administrationis seu gubernationis, et restaurationis, et sanctificationis, et retributionis. Ad quæ sex possunt reduci omnia quæ considerantur

in sacra Scriptura : quia intra divinam perfectionem comprehenduntur attributa divinæ essentiæ, personarumque emanationes et earum proprietates. In operibus conditionis comprehenduntur creatio, creatorum distinctio, et distinctorum ordinatio. In operibus restaurationis etiam multa comprehenduntur : quia præfigurata fuit restauratio in institutione veteris legis ac veterum sacramentorum, initiata in Filii Dei incarnatione, promota in novæ legis datione, completa in Christi passione, manifestata paucis hominibus in resurrectione, atque aliquibus angelis in ascensione, et toti mundo in Evangelii per discipulos prædicatione. In operibus quoque sanctificationis, intelligo virtutum infusionem, et sacramentorum novæ legis susceptionem. In operibus retributionis intelligitur tanquam prævia extremi judicii examinatio, et reproborum damnatio, et principaliter electorum glorificatio. Sicque ostensum est, quomodo omnia quæ in sacra continentur Scriptura, aut spectant ad Dei intrinsecam perfectionem, aut ad suæ perfectionis refulgentiam per operationum ejus multiplicitatem : quia per quamdam appropriationem potentia maxime relucet in creatione, sapientia in administratione, misericordia in restauratione et sanctificatione, justitia in reproborum damnatione, bonitatis affluentia in electorum glorificatione. Idem sic probo : Tota scientia virtualiter est in principiis; sed articuli fidei sunt principia hujus scientiæ : ergo tota scientia ista virtualiter est in articulis fidei. Quod ergo est subjectum articulorum, est subjectum hujus scientiæ : Deus autem est subjectum articulorum, ut patuit in præcedentibus. Hæc Richardus.

Porro Ægidius de his scribit prolixe, inter cetera dicens : Theologia et metaphysica sunt de Deo non sub eadem ratione. Sed metaphysica quum sit communis scientia, utpote habens pro objecto ens secundum quod ens, ideo tractat de Deo sub modo communi, secundum quod ens et universalis entium causa. Theologia autem, quum sit specialis scientia principaliter intendens de Deo, habet pro objecto Deum sub speciali aliqua ratione, quæ potest esse in quantum est principium nostræ restaurationis ac consummatio nostræ glorificationis. Hinc positio dicentium quod Deus est subjectum in theologia, magis accedit ad propriam rationem subjecti, non tamen sufficienter assignat subjectum : quia nunquam assignatur subjectum aliquod in scientia, nisi sub aliqua ratione; aliter esset confusio in scientiis, quum plures scientiæ determinent de eodem. Ideo, quamvis Deus sit principaliter intentus in theologia, et sub ratione ipsius alia inducuntur in ea, non tamen sufficit dicere quod Deus sit subjectum in ea, nisi addatur ei aliqua specialis ratio, ut principium nostræ restaurationis et consummatio nostræ glorificationis : quia sub illa ratione subjectum principaliter consideratur in scientia, sub qua ejus cognitio principaliter intenditur in eadem : sed in theologia principaliter intendimus Deum cognoscere ut nostrum restauratorem et glorificatorem. — Hæc Ægidius. Ex cujus verbis accipitur, quod secundum eum Deus est subjectum in theologia, in quantum salvator et glorificator. Quod ab aliquibus, ut tangetur inferius, improbatur.

Porro Doctor irrefragabilis, Alexander, de his compendiosissime ait : Theologia est scientia de divina substantia cognoscenda per Christum in opere reparationis, sic quod materia de qua divinæ Scripturæ secundum rationem operationis, est opus reparationis humani generis; materia vero secundum rationem virtutis, est Christus; materia autem secundum rationem essentiæ, est Deus seu divina substantia, prout istud supra in verbis Petri de Tarantasia dictum est plenius. Materia vero circa quam ipsius Scripturæ, est res et signa. Hæc Alexander.

At vero Scotus circa hæc loquitur, quod theologiæ in se et secundum se consideratæ, et prout est in mente divina, objectum est Deus sub ratione deitatis. Obje-

ctum vero theologiæ prout in nobis est, dicit esse Deum secundum rationem entis infiniti : quia infinitas est prima ratio seu proprietas intrinseca quam de Deo (ut ait) concipimus. Sic enim in sententia dicit : Theologia nostra est de eisdem de quibus theologia in se; et quoad hoc, posset ei pro objecto assignari Deus sub ratione deitatis. Sed quia conceptus Dei proprius et perfectus non potest apprehendi a nobis in vita hac, quoniam quidquid de ipso intelligimus, per phantasmata capimus; idcirco subjectum hoc, Deus, licet contineat virtualiter in se omnes theologicas veritates, non tamen ut nobis notas; nec ipse ut sic, a nobis cognoscitur. Quapropter, quum conceptus perfectissimus post conceptum deitatis, sit entis infiniti conceptus (quia infinitas est modus intrinsecus deitatis), et iste conceptus queat haberi a nobis in statu præsenti, quoniam infinitatem Aristoteles probat de primo motore, octavo Physicorum, atque de prima causa, duodecimo Metaphysicæ : hinc attribuimus enti infinito, continere veritates hujus scientiæ ut nobis notas, et ut est faciens evidentiam veritatis ut in nobis.

Insuper, sicut Scotus tangit, et ejus sequaces clarius dicunt, Deus cognosci quadrupliciter potest, sicut et homo. Potest enim homo secundum quidditativam suam rationem cognosci, videlicet in quantum animal rationale; secundo, in communi, in quantum animal ; tertio, per accidens, secundum quod animal mansuetum, sociale, civile; quarto, respectu aliorum, videlicet animal dignissimum. Proportionabiliter potest Deus cognosci : primo, secundum rationem deitatis, ut hæc natura; secundo, in communi, ut ens divinum; tertio, quasi per accidens, in quantum justus et sapiens ; quarto, per respectum ad extra, in quantum causa et gubernator. Quidam ergo dixerunt, quod Deus primo modo est theologiæ subjectum, ut patuit. Alii, quod secundo modo, in quantum ens infinitum : sicut Henricus

A de Gandavo in Summa; cui ut tactum est, videtur consentire Scotus. Tertii, quod tertio modo, puta ut bonus : quemadmodum Guerro. Quarti, quod quarto modo, utpote ut salvator et glorificator : sicut Ægidius.

Contra cujus positionem sic arguit Scotus : Quia respectus est ens rationis, quum ergo formalitas habitus sumatur a formalitate objecti, theologia hoc modo esset habitus atque scientia rationis, ut logica. Secundo, quia conceptus essentiæ et re-

B spectus ad extra, non faciunt unum conceptum per se, sed per accidens : sed nulla scientia prima seu non subalternata, habet conceptum per accidens pro primo objecto, quoniam sola scientia subalternata est talis. Ergo essentia cum respectu non facit unum subjectum. Tertio, quia respectus absolutus, est prior respectivo respectu. Si ergo theologia esset de Deo sub respectu, esset alia prior de Deo absolute.

Circa hæc verba Scoti multa possent

C induci. Et qui vellet tenere Ægidium, dicere posset, quod quamvis respectus seu relatio Dei ad extra, sit ens rationis, tamen in creaturis correspondet ei realis relatio, et in reali actione fundatur. Salvator enim et glorificator reale quid dicunt, non ens rationis dumtaxat. Idcirco de Deo ut salvatore et glorificatore, potest esse realis scientia. — Insuper mirum videtur, quod Doctor ille subtilis affirmat Deum sub ratione entis infiniti potius esse objectum nostræ theologiæ, quam sub ra-

D tione deitatis, quum prima facie, imo et cunctis communiter, certius sit Deum esse, et quod ipse sit summa essentia seu natura, quam quod ipse sit infinitus. Imo multi boni simplicesque fideles, interrogati an Deus sit summa substantia, prima veritas, pura bonitas, et utrum sit sapiens, omnipotens et perfectus, protinus indubie responderent quod imo; si vero interrogarentur an Deus sit infinitus, forsan nescirent quid responderent : quia ignorant qualiter Deus dicatur et sit infinitus. De-

nique, sicut Dei conceptus proprius et perfectus non potest a nobis haberi in statu isto, quia per phantasmata intelligimus, ita nec conceptus entis infiniti : imo infinitum secundum quod tale, est incomprehensibile, præsertim infinitum perfectionaliter, actualiter atque formaliter. Propter quod supergloriosissimus Deus sibi soli perfecte comprehensibilis perhibetur.

Hinc inter omnes positiones præhabitas de objecto theologiæ, rationabilior esse videtur positio Thomæ in prima parte Summæ suæ, et Richardi hoc loco. Verumtamen, absque eorum aliorumque derogatione, apparet quod Deus sub ratione perfecti aptissime dicatur theologiæ objectum, sumendo perfectum in Deo secundum quod ipse est in se ipso absolute perfectus in sua natura, tam in emanatione et operatione ad intra, quam in emanatione ad extra, hoc est tam in operibus naturæ, quam gratiæ et gloriæ. Nempe de his tota tractat theologia. Siquidem et effectus divinæ providentiæ atque justitiæ spectant seu reducuntur ad ista.

Ad prætactas autem opiniones de theologiæ subjecto, possunt aliorum opiniones reduci. Durandus quippe dicit Deum esse subjectum theologiæ sub ratione salvatoris. Et si intelligat Deum dici salvatorem, non solum quia liberavit a peccatis, et a jugo diaboli ac pœnis inferni, sed etiam quia gratiam gloriamque largitur, coincidit ista opinio cum positione Ægidii.

Albertus vero ad hanc quæstionem respondet : Subjectum scientiæ multipliciter dicitur, scilicet generaliter et specialiter. Generaliter, sic omne illud dicitur esse subjectum vel pars subjecti, de quo tractatur in scientia : et sic res et signa sunt subjectum hujus scientiæ ; non tamen absolute ut res et signa, sed in quantum aliquo modo faciunt ad beatitudinis participationem. Quod notat Augustinus, dicendo : In rebus id considerandum est, quod aliæ sunt quibus fruendum, etc. Alio modo dicitur subjectum specialiter, circa quod negotiatur scientia probando de ipso A proprietates et differentias per propria sibi principia. Sicque quidam antiqui dixerunt, quod credibile generaliter acceptum, est subjectum theologiæ. Voco autem credibile generaliter acceptum, tam præambulum articulo fidei (sicut Deum esse veracem, Scripturam esse a Spiritu Sancto) quam ipsos articulos ; et etiam illud quod sequitur ad duo illa ex parte bonorum morum, ut fornicationem esse peccatum mortale. De istis enim probatur omne quod in sacra probatur Scriptura. B Specialissime vero id dicitur esse subjectum, quod est dignius inter considerata in ipsa scientia. Sicque subjectum scientiæ hujus est Deus, a quo etiam denominatur : non tamen prout Deus sumitur absolute, sed secundum quod est Alpha *Apoc.* I, 8.
et Omega, principium et finis. Quia sic ea quæ sunt ab ipso, considerantur in ista scientia ut principiata ab ipso : quæ repræsentant indicia sui factoris, quoniam teste Augustino, omnia clamant : Ipse fecit *Ps.* XCIX, 3.
nos, et non ipsi nos. Sed secundum quod C ipse est finis, sic considerantur per ipsum ordinata ad illum finem ; dispositiones quoque ordinantes ad finem, sicut virtutes, dona et sacramenta.

Ad argumenta dicendum. Et primo ad primum, quod Deo, qui est purus actus et simplicissima forma, non competit realiter subjici aut accidenti substerni ; sed actibus considerationum subjici dicitur, in quantum de eo sunt vel circa ipsum versantur : quod non ponit aliquam altera- D tionem, impressionem aut mutationem in Deo. — Ad secundum, quod Deus non est materia ex qua seu in qua, sed bene de qua et circa quam ; et nec nomen nec ratio materiæ convenit ei, nisi per transumptionem et similitudinem quamdam. — Ad tertium, quod theologia pro majori parte quantitatis molis, non virtutis et principalitatis, est de rebus creatis, totumque illud ad Creatoris notitiam ordinatur. — Ad quartum et quintum patet ex dictis responsio. — Ad sextum, quod

de subjecto oportet scire quid importetur per nomen, non quid essentialiter sit, et quæ sint proprietates ipsius. — Ad septimum, quod de singularibus non est scientia, propter eorum variabilitatem. Quum ergo Deus sit summæ et infinitæ invariabilitatis, sua singularitas non impedit de eo esse scientiam. Ipse quoque est universale in causando et formando, et omnium generalis ultimus et invariabilis finis. — Ad octavum, quod Deo non competit habere principium effectivum, nec passiones corporales, sed bene principia cognoscendi, et communiora quæ sunt principia quoad nos.

QUÆSTIO V

QUinto quæritur, **An necessarium fuerit generi humano tradi hanc supernaturalem doctrinam præter et ultra naturales scientias.**

Sap. VIII, 1. Videtur primo quod non, quoniam sapientia Dei attingit a fine usque in finem fortiter, cuncta disponens suaviter. Quocirca dicunt expositores, quod increata Sapientia dicitur universa suaviter disponere, quoniam regit omnia, cunctisque influit secundum naturalem inclinationem et dispositionem eorum, quod eis naturaliter appetibile est et suave. Ergo et hominem dirigit ad salutem per naturalia, non per supernaturalia media. — Secundo, sapientis est, unicuique dare et influere ac documenta proponere juxta suam capacitatem, ut Seneca Tulliusque testantur. Non ergo expediens fuit homini supernaturalia et incomprehensibilia tradere ad cognoscendum et tenendum. — Tertio, quia ex incomprehensibilitate talium, multi retrahuntur ab evangelica lege et eam destruere moliuntur : sicque impedit magis quam conferat ad salutem. — Quarto, natura non deficit in necessariis, secundum Philosophum. Ergo naturæ humanæ per naturalia satis providit de necessariis ut

A salvetur : præsertim quia et irrationabilibus satis providit de necessariis ad consequendum proprium finem. Unde in libro de Cœlo et mundo aït Philosophus : Si astris inesset vis progressiva, quum natura non dederit eis ad progrediendum organa apta, deficeret in necessariis. — Quinto, philosophia, secundum Algazelem in libro de Quinque essentiis, non est nisi ordo animæ : ergo sufficit animam ordinare atque dirigere ad salutem. — Sexto, Plotinus Platonicus super Somnum Scipionis,

B tractat de virtutibus excellentissimis, seu de virtutibus secundum gradum perfectum, quas vocat virtutes purgati animi : quas et Aristoteles in Ethicis appellat heroicas. Si ergo per naturalem rationem, studium et exercitium, potest homo fieri tam virtuosus, perfectus, divinus, ut illi affirmant, non videtur supernaturalibus donis egere. — Septimo, secundum Senecam, philosophia est rerum divinarum et humanarum cognitio. Non ergo requiritur alia. — Octavo, secundum Ciceronem se-

C cundo de Tusculanis quæstionibus libro, philosophia medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, a cupiditatibus liberat, pellit timores : ergo sufficit contra vitia universa, præsertim quum secundum Augustinum super illud Psalmi, Incensa Ps. LXXIX, 17.
igni et suffossa, omne peccatum sit ex amore male inflammante, aut ex timore male humiliante. — Nono, quidquid continetur sub formali ratione objecti, potest a potentia apprehensiva objecti illius cognosci : sicut quidquid continetur sub

D colorato, potest percipi visu. Sed primum objectum intellectus nostri, secundum Avicennam primo Metaphysicæ suæ, est ens. Ergo quidquid continetur sub ente, et quod vere est ens, potest ab intellectu nostro naturaliter apprehendi. Sicque nulla alia quam naturali indigemus scientia.

In contrarium est quod ad Hebræos ait Apostolus : Sine fide impossibile est Deo Hebr. XI, 6.
placere; atque ad Timotheum : Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad do- II Tim. III, 16.

cendum, ad arguendum. Et item quod ait Baruch : Non est qui possit scire viam ejus. *Baruch* III, 31.

Ad hanc quæstionem respondet diffuse Guillelmus Parisiensis in libro de Fide et legibus, inter cetera dicens, quod Creator omnipotens requirit a rationali creatura, ut ipsa se suo Creatori perfecte subjiciat, mactet, sacrificet, redigendo intellectum naturalem ac proprium in captivitatem, in obsequium Christi (II *Cor.* x, 5) : quod fit per hoc, quod intuitu divinæ auctoritatis præbet firmum assensum his quæ nequaquam comprehendere valet; quod ei etiam valde meritorium est. Hæc Guillelmus.

Denique Thomas, primo libro Summæ contra gentiles, primo ostendit, quod etiam valde expediens sit, ut ea quoque quæ naturali ratione queunt cognosci, credenda tradantur hominibus : quia si talia solummodo relinquerentur hominibus inquirenda, triplex inconveniens sequeretur. Primum, quod paucis hominibus inesset talium vera cognitio, eo quod plurimi a talium studiosa inquisitione impediantur vel hebetudine intellectus, vel occupatione externa circa necessaria vitæ, vel pigritia, seu occupatione iniqua. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad talium divinorum cognitionem propria inquisitione, vel aliorum informatione, pertingerent, non nisi laboriose et tarde pervenirent ad eam, quum multa præexigantur ad talia intelligenda. Tertium est, quod eorum cognitioni frequenter errores et dubietas miscerentur, ex intellectus debilitate et phantasmatum admixtione, sicut videmus philosophis contigisse. Sicque simplices videntes inter majores et doctiores esse opinionum diversitates, ambigerent cui potius assentirent. Inter multa quoque vera quæ demonstrantur, miscetur aliquando aliquid falsi, quod non nisi probabiliter aut sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Idcirco oportuit per viam fidei, fixam certitudinem et puram veritatem de hujusmodi rebus divinis, hominibus exhiberi. Hæc Thomas.

Qui eodem libro consequenter declarat, quod et ea quæ naturalem rationem prorsus excedunt, oportuit hominibus ad credendum proponi, quoniam homo ad supernaturalia ordinatur, et ad supernaturalem beatitudinem est creatus : ad quam nec pertingere, nec eam appetere, neque ad eam conari posset, nisi aliquo modo innotesceret ei. Et istud præcipue religioni competit christianæ, quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit. Porro lex vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca rationem excedentia proponebat. Sic et philosophis cura fuit, ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendendo esse alia bona his meliora, quorum gustu multo suavius, qui vacant activis vel contemplativis virtutibus, delectantur. Expedit etiam istud ad repressionem præsumptionis quorumdam, qui tantum de suo præsumunt ingenio, ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, putantes verum esse quidquid eis videtur, et falsum quidquid eis non videtur. Iterum expedit istud ad reprobandum eorum errorem qui dixerunt hominem mortalem non nisi mortalia et humana debere sapere et curare : quorum unus fuit Simonides, contra quem decimo Ethicorum docet Philosophus, quod homo debet se pro viribus ad immortalia et divina erigere. Undecimo quoque de Animalibus, ait : Quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, magis tamen hoc modicum est amatum et optatum omni cognitione quam de inferioribus habemus substantiis. Sic et in secundo de Cœlo et mundo, testatur, quod quum de corporibus cœlestibus quæstiones poterunt solvi parva ac topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus. — Ex quibus omnibus constat, quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio, magnam perfectionem animæ confert. Ideo, quamvis ea quæ supra rati-

onem sunt, ratio humana pleno capere nequeat, tamen multum perfectionis ei acquiritur, si ea saltem qualitercumque teneat fide. Hæc Thomas.

Qui et in prima parte Summæ suæ et in Scripto primi, super his tractat, dicens in Scripto : Omnes qui recte senserunt, posuerunt finem vitæ humanæ Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est duplex. Una per creaturas : quæ est imperfecta, quoniam creatura est effectus non proportionatus Creatori, sed distans ab eo in infinitum. Idcirco ducit in cognitionem Dei imperfecte : in qua Philosophus felicitatem contemplativam constituit, quæ tamen felicitas est viæ; atque ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, ex rationibus et considerationibus creaturarum procedens. Alia est contemplatio Dei qua immediate videtur per suam essentiam : quæ contemplatio est perfecta, et habetur in patria, estque possibilis homini secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quæ sunt ad finem, proportionentur fini ; sicque homo in statu viæ ad illam beatitudinem manuducatur per cognitionem non ex creaturis sumptam, sed ex divino lumine inspiratam. Et hæc est doctrina theologiæ, cujus est omnibus aliis scientiis imperare, et eis in suum obsequium uti. Hæc Thomas.

Et idem Richardus, addens quod theologica ista supernaturalis cognitio, efficacius accendit affectum nostrum divino amore : quoniam plenius docet nos de caritate, pietate et liberalitate Dei ad nos, et de beneficiis ac promissis ipsius ; et quod philosophi quantumcumque excellentis ingenii, qui non fuerunt supernaturaliter illuminati, nunquam cognoverunt nec posuerunt beatitudinem veram et plenam. Quo signo constat, quod cognitio illius beatitudinis est homini supernaturalis.

Porro Ægidius tangit tres causas utilitatis seu necessitatis hujus supernaturalis theologiæ, quas Thomas assignat. Dicit tamen, quod in istis causis tribus solum consideratur id quod est per accidens, et

A dimittitur quod est per se. Nam quæstio est de ipsa theologia in se, an superflua sit, vel necessaria ; et non est quæstio de ipsa per comparationem ad nos, vel ad tradentes scientiam. Idcirco (inquit) dicendum, quod theologia ista necessaria est, non superflua, quoniam docet ea ad quæ cognoscenda aliæ scientiæ se non valent extendere.

Ad quæ verba Ægidii est dicendum, quod S. Thomas de hac quæstione optime scripsit, nec dimisit quod est per se : quia
B ut patuit jam ex verbis ipsius, ipse ideo scripsit, theologiam hanc nobis necessariam esse, quia de supernaturali fine et vera beatitudine, et de Deo, ipsa sufficienter nos instruit in hac vita, quod aliæ scientiæ facere nequiverunt. Insuper, in moralibus ac naturalibus necessarium dicitur uno etiam præcipuo modo per respectum ad finem : quemadmodum necesse est hominem habere fidem et caritatem, si consequetur salutem. Et hoc modo necessaria est homini theologia. Alio modo
C simpliciter : ut hominem esse animal. Causa demum quam assignat Ægidius, non videtur nisi unum et idem assignare causam sui ipsius. Quum enim theologia ista dicatur supernaturalis scientia, et supernaturalis scientia nuncupetur quæ docet quod naturalis ratio non attingit : dicere quod ista scientia sit præter naturales scientias necessaria, quoniam docet ea ad quæ illæ non extendunt se, est idem exponere per se ipsum. Ideoque adhuc remanet quæstio, cur necessaria sit homini
D talis scientia. Ad quod sanctus Doctor sapienter respondit.

Præterea, de his scribit Scotus : Omnes Catholici conveniunt in hoc, quod aliqua supernaturalis cognitio nobis necessaria sit in via. Sed controversia est inter philosophos et theologos : primo in hoc, quod philosophi negant omnem supernaturalem cognitionem, dicentes quod dignitas sit naturæ, quod possit ex se perfectionem suam acquirere. Sed intellectus potest acquirere omnem cognitionem necessariam sibi

ex naturalibus. Et quod hoc sit intentio Philosophi, primo apparet ex hoc quod ait tertio de Anima : Intellectus agens est, qui est omnia intelligibilia facere; et intellectus possibilis, qui est omnia intelligibilia fieri. Præterea, sexto Metaphysicæ ait, quod tres sunt partes philosophiæ, metaphysica, physica, et mathematica : quæ secundum ipsum, dividunt omnem speculativam scientiam in via possibilem. Insuper, ratio quæ potest intelligere principium, potest naturaliter intelligere omnem conclusionem intentam et contentam in illo principio : quia cognitio conclusionis non dependet nisi ex cognitione principii et deductione conclusionis a principio; et ista deductio est evidens per dici de omni vel de nullo. Sed nos naturaliter cognoscimus prima principia, in quibus virtualiter continentur omnes conclusiones : ergo, etc. — In contrarium est, quod necessaria nobis est cognitio ultimi finis nostri supernaturalis, quem per nullum actum nostrum naturalem intelligere possumus. Unde philosophi qui habuerunt intellectum acutum, quando descenderunt in singulari ad finem, vel fuerunt dubii de fine, vel erraverunt. Philosophus namque dixit cognitionem substantiarum separatarum acquisitam esse felicitatem. Et si intellexit quod fuit finis hujus vitæ, tamen dubius fuit an esset alia vita, ut patet ex primo Ethicorum. Præterea, nostra naturalis cognitio quam habemus de substantiis separatis ac divinis, procedit ex sensibilium agnitione effectuum. Et talis probatio vel inducit errorem, vel relinquit dubietatem. Nullus enim effectus sensibilis probat Trinitatem : quia probare per simile, est causa erroris, quum sit major diversitas. Deus quoque omnia libere causat : ideo arguens ex effectibus, vel errabit, vel dubius erit, ut patet de Philosopho, qui dixit Deum semper causare. Et sic ex motu cœli concludit angelos movere perpetuo, et quod esse non possent plures angeli quam orbes, nec cœlum posse esse majus propter laborem

A angeli moventis, ut si apponatur una stella. Sed ista sunt sophismata, idcirco solvuntur. — Sciendum quoque quod potentia passiva seu receptiva, potest uno modo comparari ad formam quam recipit : et sic non cadit circa eam distinctio naturalitatis et supernaturalitatis, sed distinctio quæ est per naturale et violentum ac neutrum. Si enim inclinetur ad recipiendum formam vel actionem, recipit naturaliter eam ; si autem inclinetur ad oppositum, recipit violenter ; si vero nec

B inclinetur ad formam, nec ad ejus oppositum, habet se neutro modo et indifferenter. Sed si comparetur ad formam quam recipit, ut recipit eam ab agente (et ita comparetur ad agens aliquo modo), locum habet ista distinctio, naturale et supernaturale. Ideo, si potentia nata est recipere actionem ab agente aut formam, recipit formam seu actionem illam naturaliter ab eo; et si non nata est potentia illam recipere, non naturaliter sed supernaturaliter recipit eam. Itaque primo modo non

C est cognitio aliqua supernaturalis nec visio Dei, comparando videlicet potentiam tantum ad formam. Unde comparando intellectum ad movens naturaliter natum movere ipsum, in via solum est cognitio naturalis, quæ causatur a phantasmate et intellectu agente. Hæc Scotus.

In cujus verbis sunt duo contra quæ objici potest. Primum est, quod dicit secundum Philosophum non esse plures angelos seu substantias separatas quam orbes. Philosophus namque duodecimo Metaphysi-

D cæ, accipit numerum substantiarum illarum secundum numerum cœlestium motuum, non orbium : quamvis Avicenna, Algazel, et alii quidam, computant illas secundum orbium numerum. Secundum est, quod dicit circa potentiam passivam et receptivam per comparationem ad formam seu actionem quam recipit, non habere locum distinctionem naturalitatis et supernaturalitatis. Quemadmodum enim potentia illa naturaliter recipit formam et actionem pure naturalem, in qua consistit sua na-

turalis perfectio : sic formam et actionem supernaturalem, per quam perficitur supra gradum, conditionem et modum suæ naturæ, supernaturaliter recipit; nec idem est modus recipiendi formam et habitum naturalem et acquisitum, atque formam et habitum supernaturalem infusum. Nec inclinatio mentis creatæ ad supernaturalem formam et habitum, naturalis, sed potius supernaturalis censetur, hoc est, conveniens potentiæ ultra et supra gradum ac modum et limitem suæ naturalis conditionis, utpote per respectum ad finem supernaturalem. Imo, si naturalis consisteret, posset a causa naturali compleri et actuari. Hinc visio Dei per speciem, est omnino super naturam omnis mentis creatæ.

Postremo, Henricus in Summa sic arguit : Agens per instrumentum, non potest habere actionem per illud quæ instrumento illi repugnet; sed anima humana utitur intellectu agente ut instrumento : ergo non potest habere aliquam cognitionem illi instrumento repugnantem. Sed per illud instrumentum nihil cognoscimus nisi quod a sensibilibus abstrahitur : ergo per illud non possumus perfecte cognoscere nisi sensibilia tantum, non immaterialia. Ideo necessaria est alia scientia supernaturalis.

Ad objecta dicendum. Et primo ad primum, quod Deus disponit cuncta suaviter, (Sap. VIII, 1.) quantum in se est, et juxta congruentem finem omnia gubernando ; habet tamen specialem providentiam actuum humanorum, quos dum supernaturaliter dirigit, etiam convenienter ac dulciter agit hoc, quoniam per supernaturalia dona gratiæ perficit dona naturæ. — Ad secundum dicendum, quod sicut sapientis est dona præstare et informare juxta recipientium audientiumque capacitatem ; sic liberalissimi Dei est, gratiose, miraculose et supernaturaliter se communicare et suos A instruere, in quibus et naturalem capacitatem potest augere, et naturam creatam supernaturalium capacem efficere. — Ad tertium, quod hoc contingit ex impiorum perversitate atque abusu, nec propter illorum pravitatem omittit Omnipotens facere quod ad suam pertinet bonitatem : qui etiam supernaturalia fidei documenta tam clare, copiose et miraculose monstravit, quod ab eorum credulitate nullus se potest rationabiliter excusare. — Ad quartum, quod Deus providit homini per dona B naturæ de naturali perfectione, et per charismata gratiæ de necessariis ad supernaturalem felicitatem. Hoc quoque pertinet ad maximam hominis dignitatem, quod ad tam sublimem finem a Deo est institutus, quod naturalia non sufficiunt ipsum ad finem illum perducere, sed supernaturalibus donis desuper decoratur ac gubernatur, et supernaturali sapientia informatur. Inferiora vero ad naturalem tantummodo finem sunt instituta. — Ad quintum, quod philosophia est ordo animæ, valens ad na- C turalem dirigere finem. — Ad sextum, quod magni illi philosophi loquuntur de virtutibus naturalibus acquisitis, secundum gradum earum perfectum ; non tamen de virtutibus gratuitis et infusis, sine quibus illæ non sufficiunt ad salutem, nec fecerunt quemquam a privato amore sincere purgatum, et fide ac caritate fulcitum. — Ad septimum, quod philosophia est naturalis, non supernaturalis agnitio divinorum ac humanorum. — Ad octavum, quod philosophia medetur suo modo D passionibus et peccatis, prout impediunt a virtutibus acquisitis et fine earum : non tamen simpliciter, prout a caritate et vera salute impediunt ; nec sine theologia et gratia docet in quo sit plena felicitas, nec eam attingit. — Ad nonum, quod ex principiis per se notis naturaliter non sequuntur nisi quæ per naturales subsumptiones et syllogisticas deductiones elici queunt.

QUÆSTIUNCULARUM SOLUTIO BREVIS

ABSQUE ARGUMENTIS

Ut vitetur prolixitas, movendæ et solvendæ sunt aliquæ quæstiones minus principales sine argumentis compendiose.

QUÆST. I Quæritur ergo, An theologia subalternetur alicui scientiæ, et an supponatur alicui parti philosophiæ.

Circa hoc Scotus ait : Theologia nulli alteri scientiæ subalternatur, quia principia ejus non accipiuntur ab aliqua alia scientia, sed immediate ab essentia divina, quæ ut hæc, est primum subjectum in ea. Nec etiam subalternat sibi scientiam aliam, quia est omnis scientia, quæ non includit imperfectionem, et nihil subalternatur sibi ipsi. Similiter nulla scientia subalternatur theologiæ Beatorum : quoniam nulla scientia habens principia immediata, quæ non resolvuntur in priora in illo genere, subalternatur alteri. Hæc Scotus.

Verumtamen Ægidius videtur sentire, quod theologia viatorum subalternetur theologiæ Beatorum : quia principia theologiæ nostræ, puta articuli fidei, sunt nota in se et per se in luce scientiæ Beatorum. Et hoc consonare videtur dictis Thomæ et Richardi inductis, dicentium theologiam esse scientiam : quoniam quamvis principia ejus non sunt nota in ea per se, attamen per se nota sunt in altiori scientia, utpote Beatorum.

Porro quod Scotus affirmat, principia theologiæ non accipi ab alia scientia, sed immediate a divina essentia, videtur obscurum. Siquidem certum est quod non sunt accepta ab alia scientia naturali humana; sed non apparet quod sint accepta immediate a divina essentia. Scriptura quippe canonica pro magna parte revelata est Moysi et Prophetis ministerio angelorum, quorum obsequio factæ sunt revelationes propheticæ, ut in libro de Angelica hierarchia divinus Dionysius protestatur, *cap. IV.* et doctores allegant ac tenent communiter. Sicque a scientia angelorum revelatio illa immediate profluxit, et mediate principaliterque a Deo. Unde B. Stephanus legitur improperasse Judæis incredulis : Accepistis legem in dispositione angelorum, *Act. VII, 53.* et non custodistis. Omnia quoque quæ in Evangelio credimus, prænuntiata sunt in lege et Prophetis, ut in prologo super Isaiam fatetur Hieronymus, et super illud Ezechielis, Ecce rota in medio rotæ, scribit Gregorius. *Ezech. I, 16.* Insuper obscurum censetur quod asserit Scotus, theologiam esse omnem scientiam, quum a ceteris scientiis sit distincta et specialis scientia : nisi forsitan dicere velit, quod virtualiter ceteras includat scientias, ut supra expositum est. Hoc tamen non impediret aliarum scientiarum subalternationem sub ea, nec sequeretur quod subalternaretur sibimetipsi, ut arguit Scotus.

Præterea de hac quæstione Alexander de Hales dicit : Omnes aliæ scientiæ traduntur secundum ordinem ratiocinationis a principiis ad conclusiones, ad erudiendum intellectum, non ad inflammandum affectum; theologia vero proponitur secundum ordinem informationis practicæ principiorum agibilium, ad bene agendum secundum impulsum timoris atque amoris. Hinc theologia non est sicut scientia alia, nec inter alias numeratur, ut alicui parti philosophiæ supponatur. Dicitur quoque divina, non solum quia a Deo, vel de Deo, sed quia a Deo et de Deo, et reductiva ad Deum. Sed et aliter convenit ei esse a Deo quam scientiis ceteris. Est namque aliquod verum ut verum, et est verum ut bonum : et utrumque est a Spiri-

tu Sancto. Sed quum accipitur verum ut A bonum, illud bonum aut est ut bonum morale, aut ut bonum gratuitum. Si gratuitum, sic est assimilatio ad Spiritum Sanctum, qui appropriate est bonitas. Idcirco hujus veri acceptio, est a Spiritu Sancto per modum ipsius. Hinc doctrina hæc antonomastice dicitur inspirata et edita a Spiritu Sancto. In aliis vero scientiis, speculativis videlicet, est acceptio veri ut veri, imo et boni ut veri. In practicis autem moralibus, etsi sit acceptio veri ut boni, non tamen ut boni gratuiti, sed moralis. Propter quod non dicuntur editæ a Spiritu Sancto. Est etiam theologia de Deo, non sicut metaphysica aut aliæ scientiæ : quia non agunt de Deo secundum mysterium Trinitatis, neque secundum sacramentum humanæ reparationis. Est item reductiva ad Deum per principia timoris et amoris divini, ex fide misericordiæ et justitiæ Dei : quod nulli ex aliis scientiis convenit. Hæc Alexander.

II *Petr.* I, 21.

QUÆST. II Insuper quæritur, An theologia subalternet sibi alias scientias, naturales videlicet et humanas.

Circa hoc scribit Ægidius : Modus subalternationis scientiarum est triplex. Unus est, quando una alteri tanquam principaliori ancillatur, et ordinatur ab illa ut eminentiori. Sicque primo Metaphysicæ dicitur, quod omnes aliæ scientiæ ipsi metaphysicæ famulantur. Unde scientia quæ considerat optimum in aliquo genere, habet alias regulare et ordinare, et aliæ habent ei ancillari. Secundus modus sub- D alternationis est, quando una scientia dicit *propter quid,* et dat principia alteri ; alia vero dicit *quia,* accipitque sua principia a subalternante scientia. Tertius modus est, dum una scientia procedit per causam, et modo subtili ; alia, modo grosso : qui duo modi primo Posteriorum tanguntur. Itaque theologia secundum primum modum dici potest sibi subalternare naturales scientias ; non autem secundo modo, quia aliæ scientiæ non accipiunt a theologia sua principia ; nec tertio modo, quoniam aliæ scientiæ non tractant de restauratione et glorificatione, et mysterio Trinitatis, de quibus principaliter est theologia. Hæc Ægidius.

QUÆST. III Præterea quæritur, An modus procedendi theologiæ ac libri Sententiarum, sit perscrutativus et disputatorius, uniformis aut multiformis, poeticus, artificialis, aut certitudinalis.

Circa hæc scribit Bonaventura : Modus B perscrutatorius seu inquisitivus convenit huic doctrinæ et libro Sententiarum. Finis enim imponit necessitatem his quæ sunt ad finem : sicut juxta Philosophum, serra est dentata, quoniam ordinatur ad secandum. Sic liber iste, qui est ad fidei promotionem, habet modum inquisitivum. Modus enim ratiocinativus seu inquisitivus valet ad fidei promotionem tripliciter, secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt adversarii fidei, quidam in fide infirmi, quidam perfecti. Modus itaque in- C quisitivus valet primo ad confundendum fidei inimicos. Unde Augustinus primo de Trinitate : Adversus garrulos ratiocinatores, elatiores quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem assertionemque fidei est utendum. Secundo valet ad fovendos infirmos in fide. Quemadmodum enim Deus caritatem infirmorum per temporalia beneficia fovet, sic fidem infirmorum per probabilia argumenta corroborat. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus eorum persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur intelligendo quod credit fide perfecta. Unde Bernardus : Nihil libentius intelligimus, quam quod jam fide tenemus. Hæc Bonaventura. — Qui etiam ait : Dum assentitur rationi propter se, aufertur locus et meritum fidei, quia in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed amore ejus cui fide assentit, de-

siderat rationes habere; tunc non evacuat A humana ratio fidei meritum, sed auget solatium. Et primo modo intelligitur illud Hieronymi: Tolle argumenta quum de fide agitur; piscatoribus, non dialecticis creditur.

Hinc asserit Alexander : Modus sacræ Scripturæ non est modus artis aut scientiæ naturalis, secundum comprehensionem rationis humanæ, sed per dispositionem sapientiæ divinæ ad informationem animæ in pertinentibus ad salutem. Quemadmodum autem B. Dionysius in libro de B
cap. II. Angelica hierarchia testatur, decentissimum est Scripturam partim poetice artificialiterque procedere, ut et divina celentur indignis, et per parabolicas ac metaphoricas locutiones intellectus juvetur, bonæ quoque exercitationis occasio detur. Itaque alius est modus scientiæ naturalis, quæ est secundum rationem, et alius theologiæ, quæ est scientia secundum affectum pietatis, per traditionem divinam. Naturalis namque scientiæ modus debet esse et est definitivus, divisivus et collectivus: C sic enim aptius explicatur apprehensio veritatis secundum humanam rationem. Porro modus theologiæ debet esse præceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus in Prophetis, orativus in Psalmis. Modus demum præceptivus est in lege et Evangelio, exemplificativus in historiographis, exhortativus in libris Salomonis atque Apostolorum epistolis. Iterum, proprium est sacræ doctrinæ aliquando tradi
I Cor. II, 7. per sermones occultos, quum sit sapientia in mysterio. Hæc Alexander. D

His consonat quod scribit Richardus : Modus procedendi in Scriptura, propter amplitudinem suam est multiplex. Quandoque enim procedit præcipiendo, aliquando prohibendo, interdum comminando, nonnunquam promissionibus alliciendo, etc., ut supra.

Amplius, de hac re pulchre scribit hic Thomas : Modus, inquiens, cujuscumque scientiæ debet inquiri secundum considerationem et qualitatem materiæ, ut dicit Boetius libro de Trinitate. Principia autem hujus scientiæ sunt per revelationem accepta. Ideo modus accipiendi ea, est revelativus ex parte infundentis in visionibus Prophetarum, et orativus ex parte recipientis. Sed quia, præter lumen infusum, oportet ut habitus fidei distinguatur et determinetur ad diversa credibilia ex doctrina prædicantis (juxta illud Apostoli : Quomodo credent sine prædicante?), quemadmodum etiam habitus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta; veritas autem prædicantis per miracula confirmatur (sicuti scriptum est : Illi autem profecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis): hinc modus Scripturæ est etiam narrativus signorum. Sed quia principia fidei non sunt proportionata humanæ rationi, quæ ex sensibilibus consuevit accipere, oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilium similitudines manuducatur. Hinc modum hujus scientiæ oportet etiam metaphoricum seu symbolicum vel parabolicum esse. Denique, ex istis principiis ad tria proceditur in Scripturis. Primo, ad destructionem errorum : quod sine argumentis fieri nequit. Idcirco oportet modum hujus scientiæ esse interdum argumentativum, tum per auctoritates, tum per rationes et similitudines naturales. Secundo, ad instructionem morum : et quoad hoc, modus ejus est præceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in Prophetis; et narrativus exemplorum, sicut in historialibus. Tertio, ad contemplationem veritatis in quæstionibus Scripturarum : et quantum ad hoc, etiam oportet modum Scripturæ esse argumentativum. Quod præcipue observatur in originalibus Sanctorum, atque in hoc libro Sententiarum, qui ex illis quasi conflatur. Hinc modus Scripturæ est maxime artificialis, quia potissime congruens suæ materiæ. — Si autem his objiciatur, quod scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus; sed poetica, quæ minimum continet veri-

Rom. X, 14.
Marc. XVI, 20.

tatis, maxime differt ab ista scientia prorsus verissima : ergo, quum illa procedat per metaphoricas locutiones, modus hujus scientiæ talis non debet esse : Respondendum, quod poetica scientia est de his quæ propter defectum veritatis capi non possunt a ratione : idcirco quibusdam similitudinibus ratio in eis seducitur. Theologia vero est de his quæ sunt supra rationem : ideo modus symbolicus utrique communis est, quum neutra rationi proportionetur. Hæc Thomas.

Præterea Petrus affirmat theologiam quoque per definitiones, divisiones, et ratiocinationes procedere. Nam et Apostolus ad
Hebr. XI, 1. Hebræos definit fidem; et in epistola ad
I *Cor.* XII, 5, 6. Corinthios ponit divisionem gratiarum et ministrationum ac statuum. Itaque Petrus ait : Alius est modus scientiæ in quantum est scientia, scilicet per divisiones, definitiones, et ratiocinationes : et hunc habet theologia in quantum scientia. Alius est modus scientiæ in quantum est sapientia, hoc est, in quantum habet movere affectum. Et hoc non fit argumentatione, sed præceptis in lege et Evangeliis, exhortationibus in Epistolis et sapientialibus libris, exemplis quoque, revelationibus et orationibus, ut supra. Hæc Petrus.

Cui consonat quod scribit Richardus : Dum Scriptura procedit argumentando, non procedit ad probandum sua principia, quæ sunt articuli fidei, nisi quum interdum probat articulum unum per alium : sicut ad Corinthios probat Apostolus ex
Ibid. XV, 12. Christi resurrectione resurrectionem communem. In hoc autem libro Sententiarum, articuli fidei ponuntur in conclusione, et probantur per auctoritates et persuasiones, atque per validas rationes a posteriori sumptas. Porro ubi sacra Scriptura argumentando procedit, facit argumenta subtiliora, efficaciora et profundiora, quam sint argumenta hujus libri Sententiarum. Unde propter argumentorum profunditatem non æstimamus sacram Scripturam quandoque arguere, ubi arguit. Hinc Hieronymus ad Paulinum in epistola de Omnibus divinæ Scripturæ libris, ait de libro Job, quod omnes leges dialecticæ, propositione, assumptione, confirmatione, conclusione contineat.

Quæritur quoque, An modus procedendi Scripturæ sit certitudinalis. QUÆST. IV

Ad quod Alexander respondet : Est certitudo speculationis, et est certitudo experientiæ. Item, est certitudo secundum intellectum, et est certitudo secundum affectum. Præterea, est certitudo quoad animum spiritualem, et est certitudo quantum ad animum animalem. Dico ergo, quod modus et processus theologicus, est certior certitudine experientiæ, et certitudine quantum ad affectum, qui est per gustum, juxta illud Psalmi, Quam dulcia faucibus *Ps.* CXVIII, 103.
meis eloquia tua? quamvis non sit certior quantum ad speculationem intellectus, qui est per modum visus. Rursus certior est homini spirituali, quamvis non animali, juxta illud Apostoli : Animalis homo non I *Cor.* II, 14.
percipit ea quæ sunt Spiritus Dei; spiritualis autem omnia dijudicat. Et idem dicendum est de certitudine fidei. Hæc Alexander.

Alii dicunt, quod Scriptura seu fides habet certitudinem adhærentiæ, non evidentiæ; alii, quod habet certitudinem ex parte objecti, non subjecti, prout suo loco, Deo præstante, dicetur diffusius.

Ægidius vero hic quærit, An theologia sit certior scientiis aliis. Et respondet : QUÆST. V
Certitudo scientiæ tripliciter accipi potest : primo, ex rebus de quibus considerat; secundo, ex parte luminis cui innititur; tertio, ex proportione scientiæ ad scientem. Primo modo theologia certior est scientiis ceteris, quum sit principaliter ac directe de primis causis atque principiis, et de rebus maxime invariabilibus et abstractis. Item secundo modo est certior, quum supernaturali lumini innitatur. Tertio autem modo non est certior, loquendo de certitudine speculationis seu evidentiæ, quum sit de incomprehen-

sibilibus, de quibus est fides, quæ est de non visis. Attamen certior est certitudine adhæsionis : quia pro nulla veritate tradita in alia scientia, homo subiret capitalem sententiam, sicut pro ista. Hæc Ægidius.

QUÆST. VI Quæritur ultra, An theologia sit specialis scientia. Videtur quod non, quum tractet de Deo et creaturis, de hominibus et angelis, omnique genere entis.

Circa hujus solutionem ponit Ægidius quatuor differentias inter theologiam et ceteras scientias : Prima, quod illæ habentur per humanam inventionem, ista per divinam inspirationem, nec naturaliter poterat inveniri. Secunda, quod theologia est principaliter et directe de insensibilibus, nec est de his quæ in sensibilibus sunt, nec sensibilia habet partem sui subjecti : quod nulli naturali scientiæ competit, quum naturalis nostra cognitio a sensu et sensibilibus sumat exordium. Unde physica est de sensibilibus, mathematica de his quæ sunt in sensibilibus, metaphysica habet sensibilia partem sui subjecti. Theologia vero sequitur modum Sapientiæ increatæ. Ideo, sicut illa habet se ipsam pro objecto, sic ista principaliter circa Deum versatur, et ejus solius cognitio in ea exquiritur, aliorum vero propter illam finaliter. Tertia differentia est, quod aliæ omnes scientiæ habent aliquid universale pro principali objecto. Hæc autem nec universale nec particulare, sed Deum, qui est maxime unus et singularis. Quarta est, quod nulla scientia potest tot et tanta cognoscere sub propria forma et ratione, sicut theologia, prout supra ostensum est. Itaque habendo respectum ad primum et principale objectum theologiæ, nulla scientia est tam specialis ut ista, quum habeat pro objecto Deum maxime unum. Respiciendo autem ad materias ad quas secundario se extendit, communissima est censenda. Absolute tamen est specialis scientia, ratione sui principalis primariique objecti : quia in omni scientia magis pensandum est id quod est per se ac principale. Hæc Ægidius.

Quæritur adhuc, Qualiter liber iste Sententiarum ad totam sacram Scripturam se habeat. QUÆST. VII.

Ad hoc Bonaventura respondet : Liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cujusdam subalternationis, non partis principalis; similiter libri doctorum qui sunt ad fidei defensionem : quia non quælibet determinatio trahens in partem, facit subalternationem scientiæ, sed determinatio quodammodo distrahens. Scientia namque de linea recta, non dicitur subalternari geometriæ, sed scientia de linea visuali : quia determinatio ista trahit quodammodo ad principia alia. Quoniam ergo sacra Scriptura est de credibili ut credibili, scientia vero hujus libri est de credibili ut facto intelligibili, et hæc determinatio distrahit (nempe quod credimus, debetur auctoritati; quod intelligimus, rationi) : hinc, sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori, alius in inferiori; sic alius modus certitudinis est in sacra Scriptura, et alius in hoc libro. Idcirco et alius modus est procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, recurrit ad certitudinem scientiæ subalternantis; sic et quum Magistro deficit rationis certitudo, confugit ad auctoritates certitudinemque Scripturæ, quæ certitudinem omnem rationis excedit. — Sciendum quoque, quod quamvis credibile sit supra rationem, quantum ad scientiam naturalem et acquisitam, non tamen penitus supra rationem per fidem ac donum sapientiæ atque per donum intellectus elevatam. Fides enim elevat ad assentiendum, sapientia et intellectus ad intelligendum quæ credita sunt. Hæc Bonaventura.

De hoc scribit Richardus : Uno modo se habet liber ad scientiam aliquam, sicut continens ordinatam expositionem litteræ et sententiæ libri illius in quo ipsa scientia principaliter continetur : et sic se habet totum commentum metaphysicæ ad

metaphysicam, et postillæ super Bibliam A ad sacram Scripturam. Alio modo tanquam continens expositionem sententiæ, non seriatim exponendo litteram libri illius aut librorum, in quo vel quibus principaliter traditur scientia : sicque habent se originalia multa Sanctorum ad scientiam theologiæ. Tertio modo, sicut continens scientiam subalternatam illi scientiæ : ut liber musicæ ad arithmeticam ; aut sicut continens scientiam subalternantem sibi scientiam aliam : et ita se habet liber arithmeticæ ad scientiam musicæ. Alio modo, B sicut continens ordinatam excerptionem quarumdam auctoritatum magis utilium libri aut librorum, in quo vel quibus principaliter traditur ipsa scientia : et sic se habet liber concordantiarum de Biblia extractarum, ad scientiam theologiæ. Alio modo, ut continens excerptionem auctoritatum utiliorum illorum librorum qui facti sunt ad explanationem alicujus scientiæ : et sic se habet liber Sententiarum ad originalia Sanctorum. Alio modo, sicut ordinata congregatio multarum quæstionum utilium ad majorem intelligentiam et explanationem sententiæ, quarum solutiones rationibus et auctoritatibus confirmatæ sunt : sicque liber Sententiarum se habet ad theologiæ scientiam. Idcirco in ea assignari non debet aliud subjectum, sicut nec est aliud subjectum libri Physicorum, et quæstionum quæ factæ sunt super librum illum, ad intelligentiam eorum quæ in libro illo tractantur : nisi forte velles ibi assignare aliquam differentiam secundum rationem, juxta proportionem ad modos tractandi.

D. PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS

LIBER PRIMUS

SENTENTIARUM

IN QUO AGITUR DE HIS QUÆ DE SANCTISSIMA ET INDIVIDUA TRINITATE SEMPER ADORANDA CATHOLICE CREDANTUR.

DISTINCTIO PRIMA

A. *Sacræ paginæ tractatum circa res vel signa præcipue versari.*

VETERIS ac novæ legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, prævia Dei gratia, innotuit sacræ paginæ tractatum circa res vel signa præcipue versari. Ut enim egregius doctor Augustinus ait in libro de Doctrina christiana : Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum ; sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur, quæ non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero, quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando, id est, quibus non utimur nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia; alia, quæ non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo aperte intelligitur quæ hic appellentur signa : res illæ videlicet, quæ ad significandum aliquid adhibentur. Omne igitur signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, ut in eodem Augustinus ait, omnino nihil est. Non autem econverso omnis res signum est, quia non adhibetur ad significandum aliquid. Quumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam præscriptam in doctrina tenere advertet. De his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo duce, aperire volentibus, disserendum est : et primum de rebus, postea de signis disseremus.

Aug. de Doctrina christ., lib. I, c. 2.

Ibidem.

B. *De rebus agit quibus utendum, vel fruendum.*

Aug. de Doctrina christ., lib. I, c. 3.

Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait, quod res aliæ sunt quibus fruendum est; aliæ, quibus utendum est; aliæ, quæ fruuntur et utuntur. Illæ quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas res quæ nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhærere possimus. Res vero quæ fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti, et angeli, et Sancti. Frui autem, est amore alicui rei inhærere propter se ipsam; uti vero, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est : alias abuti est, non uti. Nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet. Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Eadem tamen Trinitas quædam summa res est, communisque omnibus fruentibus ea : si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa, si tamen et causa. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas hæc unus Deus.

Ibid. c. 4. Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Unde Augustinus in

Rom. I, 20. eodem : Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciantur, id est, ut de temporalibus æterna capiantur.

Aug. op. cit. lib. I, c. 21. Item in eodem : In omnibus rebus illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ æternæ et incommutabiles sunt; ceteris autem utendum est, ut ad illarum per-

Id. de Trinitate, lib. X, c. 10. fruitionem perveniatur. Idem Augustinus in libro decimo de Trinitate : Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit; utimur vero eis quæ ad aliud referimus quo fruendum est.

C. *Item quid intersit inter frui et uti, aliter quam supra.*

Ibid. c. 11. Notandum vero, quod idem Augustinus in libro decimo de Trinitate, aliter quam supra accipiens uti et frui, sic dicit : Uti, est assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui autem, est uti cum gaudio non adhuc spei, sed jam rei. Ideoque omnis qui fruitur, utitur : assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur, et fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum, sed propter aliud appetit. Et attende quia videtur Augustinus dicere illos frui tantum, qui in re gaudent, non jam in spe : et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe, quum supra dictum sit, frui esse amore inhærere alicui rei propter se, qualiter etiam hic multi adhærent Deo.

D. *Determinatio eorum quæ videntur contraria.*

Hæc ergo quæ sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes nos et

II *Cor.* V, 7. hic et in futuro frui : sed ibi, proprie et perfecte et plene, ubi per speciem videbi-

mus quo fruemur; hic autem dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non *II Cor.* v, 7.
adeo plene. Unde in libro decimo de Trinitate : Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. Aug. lib. x, c. 10.
Idem in libro de Doctrina christiana ait : Angeli illo fruentes, jam beati sunt, quo et nos frui desideramus; Id. lib. I, c. 30.
et quantum in hac vita jam fruimur, vel per speculum, vel in ænigmate, tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finiri cupimus. *I Cor.* XIII, 12.

E. *Alia determinatio.*

Potest etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei : quia jam delectatur in eo quod diligit, et ita jam rem aliquatenus tenet. Constat igitur quod debemus Deo frui, et non uti. Illo enim (ut ait Augustinus) frueris, quo efficieris beatus, et in quo spem ponis ut ad id pervenias. Aug. de Doctrina christ., lib. I, c. 33 et 31.
De hoc idem ait libro primo de Doctrina christiana : Dicimus nos ea re frui, quam diligimus propter se; et ea re fruendum nobis esse tantum, qua efficimur beati, ceteris vero utendum. Frequenter tamen dicitur frui, cum delectatione uti. Quum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit. Si tamen per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est, eam retuleris, uteris ea; et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhæseris atque permanseris, finem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc vere et proprie frui dicendus es : quod non est faciendum nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono.

F. *Utrum hominibus sit utendum vel fruendum.*

Quum autem homines qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquæ sint : quæritur, utrum se frui debeant an uti, aut utrumque. Ad quod sic respondet Augustinus in libro de Doctrina christiana : Ibid. c. 22.
Si propter se homo diligendus est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cujus etiam spes hoc tempore nos consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia maledictus est qui hoc facit. *Jer.* XVII, 5.
Ergo si liquide advertas, nec se ipso quisquam frui debet, quia non se debet diligere propter se, sed propter illud quo fruendum est. Huic autem contrarium videtur quod Apostolus ad Philemonem loquens, ait : *Philem.* 20.
Ita, frater, ego te fruar in Domino. Quod ita determinat Augustinus : Aug. op. cit. lib. I, c. 33.
Si dixisset tantum, Te fruar, et non addidisset, in Domino, videretur finem dilectionis * ac spem constituisse in eo; sed quia illud addidit, in Domino se finem posuisse, eodemque frui significavit. * delectationis
Quum enim, ut idem Augustinus ait, homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. Ibidem.

G. *Hic quæritur, an Deus fruatur an utatur nobis.*

Joann. XIV, XV. Aug. de Doctrina christ., lib. I, c. 31. *Ps.* XV, 2. Sed quum Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quæ ejus dilectionem erga nos multum commendat : quærit Augustinus, quomodo diligit, an ut utens, an ut fruens. Et procedit ita : Si fruitur, eget bono nostro : quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta : Bonorum meorum non eges. Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est. Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Si enim nec fruitur, nec utitur, non invenio quomodo diligat nos. Neque tamen sic utitur nobis, ut nos aliis rebus. Nos enim res quibus utimur, ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur. Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Ille enim miseretur nostri propter suam bonitatem ; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Aug. op. cit. lib. I, c. 32. Ille nostri miseretur, ut se perfruamur; nos vero invicem nostri miseremur, ut illo fruamur. Quum enim nos alicujus miseremur et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur; sed et nostra fit consequens, quum misericordiam quam aliis impendimus, non relinquit Deus sine mercede. Hæc autem merces summa est, ut ipso fruamur. Item, quia bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Porro etiam quia justus est, non impune mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus. Ille ergo usus quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus vero tantummodo bonitatem.

H. *Utrum utendum an fruendum sit virtutibus.*

Hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum an fruendum. Quibusdam videtur quod eis sit utendum, et non fruendum; et hoc confirmant auctoritate Ibid. c. 33. Augustini, qui ut prætaxatum est, dicit non esse fruendum nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Item dicunt ideo non esse fruendum eis, quia propter se amandæ non sunt, sed propter æternam beatitudinem : illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. Sed quod virtutes propter se amandæ non sint, imo propter beatitudinem solam, probant auctoritate Augustini, qui libro Aug. de Trinitate, lib. XIII, c. 8. tertiodecimo de Trinitate, contra quosdam ait : Forte virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic nobis persuadere audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Ecce his verbis videtur Augustinus ostendere quod virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amandæ sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis vero contra videtur, scilicet quod fruendum eis sit, quia propter se petendæ et amandæ sunt. Et hoc con- Ambr. in *Galat.* V, 22. firmant auctoritate Ambrosii, qui ait super illum locum epistolæ ad Galatas, Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, etc. : Hic non nominat opera, sed fructus, quia propter se petenda sunt. Si vero propter se petenda sunt, ergo et propter se amanda.

Nos autem harum quæ videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendæ et amandæ sunt, et tamen propter solam beatitudinem. Propter se quidem amandæ sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum. Non hic hæreat dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum cui soli omnino inhærendum est, quia illud propter se tantum amandum est, et ultra illud nihil quærendum est : illud est enim supremus finis. Ideo Augustinus dicit, quod eas diligimus propter solam beatitudinem : non quia eas propter se diligamus, sed quia id ipsum quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum cui solum inhærendum est, et in eo permanendum, finisque lætitiæ ponendus. Quare virtutibus non est fruendum. — Sed dicet aliquis : Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam, ut prædictum est. Si ergo propter se virtutes amandæ sunt, et eis fruendum est. Ad quod dicimus : In illa descriptione ubi dicitur, Propter se ipsam, intelligendum est, Tantummodo, ut scilicet ametur propter se ipsam tantum, ut non referatur ad aliud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Augustinus, dicens : Si inhæseris atque permanseris, finem ponens lætitiæ, tunc vere et proprie frui dicendus es : quod non est faciendum nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Utendum est ergo virtutibus, et per eas fruendum summo bono. Ita et de voluntate bona dicimus. Unde Augustinus in libro decimo de Trinitate, ait : Voluntas est per quam fruimur. Ita et per virtutes fruimur, non eis : nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua post tractabitur.

Aug. de Trinitate, lib. XIII, c. 8.

Id. de Doctrina christ., lib. I, c. 33.

Id. de Trinitate, lib. X, c. 1.

I Joann. IV, 8.

I. *Epilogus.*

Omnium igitur quæ dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractabimus, hæc summa est, quod aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur. Et inter eas quibus utendum est, etiam quædam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiæ animi, quæ sunt naturalia bona. De quibus omnibus, antequam de signis tractemus, agendum est, ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.

EXPOSITIO

DISTINCTIONIS PRIMÆ

FINITO prologo atque procemio libri hujus, sequitur exordium et tractatus primi voluminis. Dividitur autem hic liber totalis in quatuor libros partiales. In quorum primo tractatur de Deo, tam quoad essentiæ unitatem, et naturales ac absolutas seu attributales ejus perfectiones, quam ad superbeatissimæ Trinitatis mysterium, distinctionem, emanationem, et proprietates. In secundo agitur de rerum creatione ac principalibus creaturis, angelis atque hominibus; in tertio, de Christi mysteriis, et dispositionibus ad felicitatem ducentibus, puta virtutibus et præceptis; in quarto, de sacramentis, consummationeque sæculi et remuneratione finali. Simili modo procedit Damascenus in libro suo, qui in quatuor libros dividitur. Et forsan Magister formam taliter procedendi ex libro Damasceni accepit.

Circa hæc scribit Richardus : Liber iste est de Deo tanquam de subjecto. In primo itaque libro tractatur de Deo, quantum ad rationem suæ naturalis perfectionis. In secundo libro agitur de eo, in quantum sua perfectio relucet in operibus creationis; in tertio, secundum quod ejus perfectio relucet in operibus restaurationis; in quarto, secundum quod ejus perfectio relucet in sacramentis, quæ sunt instrumenta sanctificationis, et in operibus retributionis. Vel aliter potest dici, videlicet quod in isto libro tractatur de rebus magnis magnitudine essentiæ, puta de rebus quibus fruendum est; in secundo, de rebus magnis magnitudine evidentiæ, scilicet de creaturarum productione et administratione; in tertio, de rebus magnis magnitudine beneficentiæ, utpote de Christi incarnatione, nativitate, conversatione, prædicatione, passione, resurrectione, ascensione, et de dispositione recipiendi beneficentiam istam, quæ dispositio est per

A virtutes; in quarto, de rebus magnis magnitudine efficientiæ, puta de sacramentis, de judicio, de pœnis et præmiis. Unde et in persona Sapientiæ increatæ exprimente materiam sacræ Scripturæ, dicitur : Audite me, quoniam de rebus magnis locutura sum. *Prov.* VIII, 6. Hæc Richardus.

Intendit autem Magister hic tradere notitiam divinorum, et quantum ad veritatis ostensionem, et quantum ad errorum destructionem. Ideo argumentative procedit, præsertim per argumenta ab auctoritate, B quæ in materia fidei sortiuntur primatum. In prima parte seu distinctione hujus primi voluminis, pandit materiam libri istius; in secunda parte intentum exsequitur, incipiendo tractare de Deo. Et quoniam ea de quibus hic agitur, sunt aliquo modo materia hujus libri secundum quod ordinantur ad Deum; ideo primo dividit ea per absolutum et relativum, et ait :

Veteris ac novæ legis, id est totius Scri- A (p. 95) pturæ seu Bibliæ, *continentiam,* id est contentam in illa materiam, *diligenti in-* C *dagine,* id est inquisitione, *etiam atque etiam,* id est vicibus repetitis, *considerantibus nobis, prævia Dei gratia,* id est, nostrum intellectum juvante ac dirigente, *innotuit* nobis, *sacræ paginæ tractatum,* id est totius Scripturæ librum seu Bibliam, *circa res vel signa præcipue versari,* id est potissime loqui de absolutis non institutis ad significandum, aut de his quæ directe sunt instituta ad aliquid designandum, quemadmodum sacramenta. Quod consequenter probat auctoritate Au- D gustini. *Ut enim egregius doctor Augustinus ait :* quem Bernardus vocat linguam Ecclesiæ, et inter doctores quodammodo soli comparatur; cujus doctrinam Ecclesia eminenter assequitur, quoniam ubi auctoritas Scripturæ aut determinatio Ecclesiæ non occurrit, rationabilius est locutus, ut in Decreto habetur. Itaque, ut asserit Augustinus *in libro de Doctrina christiana : Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum,* id est, tractans de altero horum; *sed res etiam per signa di-*

scuntur, quia per vocabula designantur, nec potest quis alium informare nisi per verba, seu signa rerum significativa.

Proprie autem hic res appellantur, quæ non ad significandum aliquid adhibentur. Per hoc solvitur objectio quædam quæ fieri posset. Posset enim quis ita arguere : Res est transcendens et communis ad omnia tam absoluta quam relativa significanda : ergo non bene condividitur signo, quia superius non dividitur contra suum inferius, imo prædicatur de eo. Ad quod ex textu respondetur, quod res non sumitur hic in sua generalitate, sed restricte, pro ente quod non est institutum ad aliquid designandum.

Signa vero proprie hic dicuntur, *quorum usus est in significando,* id est, quorum principalis significatio seu institutio est ad aliquid designandum. *Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando, ut aliqua sacramenta legalia,* prout hoc infra quarto libro habet tractari atque exponi. Posset quippe quis ita arguere : Sacramentum dicitur a sacrando, et est spiritualis medela : ergo habet curare et aliquid agere, non solum significare. Ad quod dicendum, quod sacramenta legalia sanctificabant, et curaverunt, non ex se seu opere operato, imo sic erant solum significativa, sed ex opere operante, id est ex fide, devotione et caritate utentium illis. *Alia* sunt signa *quæ non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta,* quæ contentiva et causativa sunt gratiæ, et efficiunt quod designant. Unde et evangelica lex dicitur gratiam continere ac dare, sumendo ipsam legem cum suorum inclusione sacramentorum. Talis vero non fuit lex, prout in epistolis ad Romanos, Galatas, et
Hebr. vii, 19. Hebræos docet Apostolus : Nihil, inquiens, ad perfectum adduxit lex.

Omne igitur signum etiam res aliqua est. Contra hoc argui posset, quod res et signum condistinguuntur; et item, quod sicut jam patuit, res accipitur hic pro
A ente quod non adhibetur ad aliquod designandum. Respondetur, quod res nunc sumitur in sua generalitate, non proprie et restricte ut paulo ante.

Non autem econverso omnis res signum est. Contra hoc objici potest, quia omnis res creata, est sui Creatoris aliquo modo repræsentativa, sicut effectus dicitur signum suæ causæ, utpote participata similitudo illius.

Ad hoc respondet Bonaventura : Duplex est signum, videlicet naturale, et institu-
B tum. De naturali non intenditur hic, sed de signo instituto, cujusmodi sunt signa vocalia et sacramentalia. — Thomas vero respondet, quod divisio ista per res et signa, non datur per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relativum. Signum enim est, quod est institutum ad aliquid designandum; res autem est, quæ habet absolutam significationem, non ad aliud relatam. Unde non est inconveniens quod idem sit res et signum respectu diversorum, quemad-
C modum etiam idem homo est pater et filius. Sic enim corpus Christi verum et character Baptismi, sunt res et signum. Hæc Thomas. — Ægidius vero dicit, quod intentio Magistri magis esse videtur quod divisio ista per res et signa data, dicatur per res oppositas : quia Magister dicit se in alio libro partiali determinare de rebus, in alio autem de signis.

Quumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, non præsumptuosa et curiosa : quoniam in di-
D vinis et credibilibus ac incomprehensibilibus rebus, oportet modeste, timorate ac reverenter procedere, prout divinus Dionysius in libro de Divinis nominibus et in Mystica theologia ac alibi docet. Nempe, si bestia tetigerit montem, lapidabitur. Exod. xix, 12, 13.
Atque ut Salomon protestatur : Sicut qui mel comedit multum, non est ei bonum; Prov. xxv, 27.
ita qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria. *Divinam Scripturam formam præscriptam in doctrina tenere advertet,* id est, pensabit quod sacra Scriptura

tenet hunc modum in suis doctrinis, quod A scilicet est de rebus aut signis.

De his ergo, id est de rebus et signis, *nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas,* quas in hac vita plene intelligere non valemus, *Deo duce,* sine cujus directivo ducatu faciliter cadit et errat humana infirmitas, *aperire volentibus :* id est, quia jam volumus studiosis aperire accessum ad intelligendum utcumque divina; *disserendum est* nobis de his, id est, restat ut determinemus de istis. *Et primum de rebus, postea de signis disseremus.* Siquidem in tribus primis libris agit de rebus, in quarto de signis. Sed videtur ordo iste præposterus, quum per signa deveniamus ad rerum notitiam, ergo de signis primo disserere debuit. — Ad hoc Thomas respondet, quod dum res et signum ejusdem sunt rationis, primo determinandum est de signis, quam de rebus quæ per signa illa significantur. Sic autem non habent se signa sacramentalia ad ea de quibus in tribus primis libris hic agitur. Vel dicendum, quod alius ordo servandus est in accipiendo cognitionem, et dando eam. Accipiens namque cognitionem, procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quoniam signa magis sunt nota quoad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumantur per similitudines ad res. Sicque oportet præcognoscere ad cognitionem signorum res ad quarum similitudinem accipiuntur. Hæc Thomas. Idem Ægidius. Bonaventura autem et Richardus ponunt primam responsionem.

Consequenter dimissis signis, de quibus acturus est quarto libro, tractat de rebus. Et dividit eas in tria membra : quæ et deinceps describit, et circa hæc quæstiones inducit ac solvit.

B *Id ergo in rebus considerandum est,* id est, ista rerum distinctio ac differentia seu divisio est pensanda, *ut in eodem* libro de Doctrina christiana *Augustinus ait, quod res aliæ sunt quibus fruendum est,* puta divinæ increatæ adorandæ personæ : quæ sunt unus omnium creator, unus finis et unus glorificator; nec sunt plures res, sumendo rem absolute, sed bene relative. *Aliæ, quibus utendum est,* utpote mediis ordinatis in ultimum finem objectalem. *Aliæ, quæ fruuntur et utuntur,* ut homo et angelus, qui Deo fruuntur, et rebus creatis utuntur. *Illæ quibus fruendum est, beatos nos faciunt,* scilicet Trinitas benedicta et summa, quæ est totius beatitudinis fons, causa et dator : estque B nostra beatitudo objectalis, et efficienter facit beatos; ejus autem visio clara et fruitiva, est beatitudo nostra formalis, et formaliter facit beatos, sicut albedo album, et sapientia sapientem. *Istis quibus utendum est,* scilicet rebus creatis, *tendentes ad beatitudinem* profectu virtutum et caritatis affectu, magis quam gressibus corporis, *adjuvamur.* Sunt enim sustentaculum vitæ, et effectus in quibus majestas Creatoris relucet : sicque ex earum consideratione, in Creatoris cognitione proficimus, et ad ejus timorem, amorem et C cultum excitamur; atque per hoc nos juvant ad beatitudinem obtinendam.

Sed his objici potest illud Sapientiæ : Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animæ hominum, et in muscipulam et laqueum pedibus insipientium. Ergo per eas impedimur ac retrahimur ab ultimo fine. Nam et caro concupiscit adversus spiritum, et mundus trahit ad vana, et dæmones tentant. Propter quod diabolus, caro et mundus dicuntur tres animæ hostes. — Respondendum, quod D creaturæ prout a Deo sunt factæ et ex sua natura, excitativæ sunt ad Creatoris amorem, timorem et cultum, juxta quod Salomon ait : Fecit Deus opera sua ut timeatur. Quod vero creaturæ avertunt a Deo, est ex abusu, perversitate ac stoliditate male utentium eis, materialiter tamen est ex creaturis. Aliquid enim amabilitatis, decoris et delectabilitatis est in rebus creatis, sicque movent et alliciunt appetitum; sed totum illud per rationem

Sap. XIV, 11.

Galat. V, 17.

Eccle. III, 14.

referendum est ad Creatoris honorem et caritatem. Insipientes vero et carnales sistunt et quiescunt in ipsis rebus creatis : sicque falluntur a diabolo, quemadmodum pisces hamo, et aves laqueo, prout in Ecclesiaste habetur. (*Eccle. IX, 12.*) Dæmones vero et homines vitiosi directe suggerunt mala. Sic et caro infecta trahit ad vitia : quæ tamen si bene regatur, multipliciter servit prodestque animæ. Electis vero omnia cooperantur in bonum. (*Rom. VIII, 28.*)

Præterea contra illud, « Res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ, quibus utendum », objicitur, quia Deo et creaturæ nihil est commune. Dicendum, quod est divisio analogi.

Res vero quæ fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque constituti, scilicet inter Creatorem quo fruendum, et inter creata inferiora quibus utendum. Quædam tamen sunt creata homine superiora, quibus uti debemus, non frui, ut angeli. Attamen in quantum utimur ipsis, quasi inter Deum et ipsos statuimur, prout agens consideratur ut medium inter objecta et terminos actionum suarum.

Contra istud arguitur, quia virtutibus est utendum : si ergo constituti sumus inter utibile atque fruibile, erit bonum naturæ super bonum gratuitum, et dignius bono virtutis ac gratiæ. Quocontra asserit Augustinus, quod virtus est de numero maximorum bonorum, quibus nullus male utitur; naturales autem potentiæ sunt media bona, quibus bene et male uti contingit.

Dicendum, quod non sumus constituti inter omnia utibilia et fruibilia, sed inter fruibilia et utibilia homine inferiora. Homo quoque in quantum substantia et subjectum virtutum, est melior et dignior eis, saltem in genere causæ formalis, dignitate speciei. — Thomas autem respondet sic : Ordo bonorum dupliciter potest considerari. Primo, per comparationem ad rectitudinem vitæ : et sic virtus, quæ est per se causa rectitudinis talis, est maximum bonum; potentia vero naturalis,

A quæ est sicut materiale ad rectitudinem illam, est medium bonum; et res aliæ exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest quoque considerari ordo bonorum per progressionem in beatitudinem : et sic bonum beatificans, est maximum bonum ; et participans beatitudinem, est medium; disponens vero ad eam, est minimum.

Præterea, contra divisionem prætactam potest dupliciter argui. Primo, quod sit superflua : quia omnis res est finis, vel
B ad finem : si finis, fruendum est ea; si ad finem, ea utendum est. Ergo tertium superfluit membrum, videlicet quod aliud est fruens et utens. — Videtur rursus quod sit diminuta : quia sicut est res quædam fruens et utens, ita est res qua utendum est et fruendum, videlicet Christus Deus et homo.

Dicendum, quod divisio ista datur per rationes oppositas magis quam per res diversas. Potest etiam responderi, quod aliquid est ad finem ordinatum duplici-
C ter : primo, sicut tendens in finem, sicque res utens et fruens dicitur esse in finem; vel sicut via in finem, et sic utibile est in finem. — Porro quartum membrum ad duo prima reducitur.

Deinde ponuntur descriptiones fruitionis et usus. *Frui autem, est amore alicui rei inhærere propter se ipsam* tantum, id est propter propriam bonitatem ejus eam diligere, non referendo hoc ad aliquid aliud aut melius. *Uti vero,* est *id quod in usum venerit,* id est ipsum utibile,
D *referre ad obtinendum illud quo fruendum est,* ordinando illud ad summum bonum, et propter bonum illud amando rem illam.

Contra descriptionem hanc argui potest, quia videtur idem per se ipsum, et per æque ignotum, describere. — Respondetur, quod totum illud complexum, « id quod in usum venerit », ponitur loco unius vocabuli, puta utibilis, quod est objectum istius actus qui dicitur uti, qui per suum objectum congrue definitur.

Res igitur quibus fruendum est, sunt A
Pater et Filius et Spiritus Sanctus, in quibus sicut est una bonitas summa, sic tribus personis illis una fruitione fruuntur Beati fruitione perfecta, bonique viatores fruitione imperfecta, sicut et imperfecte cognoscunt. *Eadem tamen Trinitas quædam summa res est,* utpote Deitas una, imo et unus Deus subsistens, prout infra declarabitur plenius, *communisque omnibus fruentibus ea,* id est generale objectum fruitionis omnium Beatorum : non tamen est formale esse universorum, B
nec universale per prædicationem de omnibus, ut quidam stolidissime putaverunt. *Si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa.* Utrumque equidem horum adscribitur Deo. Aptius tamen dicitur omnium causa, quam res aut aliquid rerum, quum esse conveniat ei infinite perfectius, specialiori supersubstantialiorique modo, quam in hoc sæculo capere valeamus. *Si tamen et causa.* Nam et nomen ac ratio causæ incomparabiliter eminentius competunt ei, quam concipere hic C
possimus. *Non enim facile potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ,* id est Deo tam immensæ eminentiæ ac dignitatis, *conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas hæc unus Deus,* ad insinuandum simplicitatem atque essentiæ unitatem.

Deinde ponitur alia descriptio fruitionis. *Idem Augustinus in libro decimo de Trinitate : Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se,* id est propter ipsa sic cognita, *voluntas delectata conquiescit.* D
Præhabita autem prima definitio fruitionis, datur per comparationem ad objectum et habitum elicientem actum fruendi ; secunda vero jam tacta, datur per comparationem ad potentiam cujus est actus secundum ordinem ad potentiam præcellentem, scilicet cognitivam. *Utimur vero eis quæ ad aliud referimus quo fruendum est.* Sicque omni pura creatura et toto mundo uti debemus, ea amando et ipsis utendo ordinate ac moderate, in quantum nobis necessaria vel expedientia sunt ad unionem beatam cum Deo; et quidquid bonitatis, perfectionis, aut decoris in creaturis consistit, Deo altissimo cum omni reverentia et gratiarum actione attribuendo.

Consequenter ex verbis Augustini ponit alias descriptiones uti et frui, videlicet : *Uti, est assumere aliquid in facul-* C
tatem voluntatis. Quæ descriptio datur de uti communiter sumpto, per comparationem ad potentiam operantem universaliterque moventem, videlicet voluntatem. — Quæritur, quid intelligatur per facultatem voluntatis. Respondet Albertus : Sicut in usu loquendi facultas dicitur id quod facit hominem habere posse ad nutum (sic scientiæ dicuntur facultates, quia ad nutum habetur per eas potestas intellectus, id est vis utendi actibus rationis; et bona fortunæ dicuntur facultates, quia faciunt hominem sufficere sibi et suis); ita facultas voluntatis est id quo voluntas habet velle ad nutum seu facilem potestatem : quod præcipue est id quod quietat ab opere ; et est utile in quo aliquo modo tenetur et gustatur finis intentus.

Sequitur tertia definitio fruitionis, quæ datur per comparationem ad proprietatem, seu delectationem consequentem ipsam fruitionem in quantum perfecta est per unionem cum suo objecto. *Frui autem, est uti cum gaudio non adhuc spei, sed jam rei,* id est non cum gaudio concepto ex fiduciali exspectatione, sed cum gaudio concepto ex unione perfecta et immediata cum suo objecto. — Circa hoc quæritur, qualiter describat frui per uti, quum jam distinxerit unum ab alio. Respondetur, quod uti, hic sumitur multum extense, tanquam genus ad frui et uti proprie sumpta.

Ideoque omnis qui fruitur, utitur, sumendo uti prædicto modo extenso. *Non autem omnis qui utitur, et fruitur :* sicut qui refert creata ad Creatorem. — Circa hoc ait Bonaventura : Uti, in sua generali

acceptione, importat libertatem; atque in A sua propria acceptione, importat libertatem et collationem ad aliud : idcirco nullatenus convenit brutis, in quibus non est collatio talis, quum sit actus rationis. Frui vero, importat libertatem et delectationem : idcirco, quamvis non competit brutis libertas, tamen quum delectari conveniat illis, aliquo modo competit ipsis frui. — Ægidius quoque : In fruitione, inquit, est quinque considerare, videlicet actum, objectum, potentiam, finem, et delectationem; et secundum hæc diver- B simode definitur.

Consequenter ostendit Magister, qualiter frui diversimode conveniat viatoribus et comprehensoribus : et circa hoc determinat et concordat verba Augustini, quæ prima facie repugnantiam quamdam habere
D videntur. Et plana est littera. *Et quantum in hac vita jam fruimur,* id est, quo in isto exsilio Deo perfectius inhæremus cum gaudio, *tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus* propter consolationem afflictioni nostræ admix- C tam, *et ardentius finiri cupimus :* quia
I Petr. II, 3. quo plenius nunc gustamus quam dulcis est Dominus, et quanta sit futuræ felicitatis sancta voluptas; tanto affectuosius adspiramus ad illum, dicentes illud Apo-
Rom. VII, 24. stoli : Infelix ego homo ! quis me liberabit de corpore mortis hujus? et illud Psal-
Ps. XLI, 3. mographi : Sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum; quando veniam et appa-
E rebo ante faciem Dei? *Illo frueris, in quo spem ponis.* Proprium namque et principale objectum spei est Deus. Secundario D tamen in Sanctis Dei tanquam in auxiliariis nostris, speramus.

Consequenter in textu multa pulchra ponuntur, quæstiones moventur ac dissolvuntur; et planus est textus. Difficultates vero ipsum concernentes, in quæstionibus subsequentibus elucidabuntur. Specialiter vero quærit, an hominibus sit utendum, et an homo debeat se uti an frui; an etiam virtutibus sit utendum, et utrum Deus utatur nobis an fruatur. Et sumpta sunt omnia ista ex verbis Augustini, præsertim ex libro de Doctrina christiana. Ostendit demum Magister, qualiter uti diversimode conveniat Deo et nobis : et hoc in duobus. Primum est, quod Deus usum quo utitur creaturis, refert ad suam propriam bonitatem, quæ est omnium ultimus finis. Unde et scriptum est : Omnia Prov. XVI, 4.
propter se ipsum operatus est Dominus. Nos vero non ad bonitatem nostram, sed suam. Secundo, in hoc quod usum nostrum quo operamur circa res, referimus ad nostram utilitatem, quamvis ulterius ad Dei (ut dictum est) bonitatem. Deus vero usum quo utitur creaturis, refert non ad utilitatem suam, quia bonorum Ps. XV, 2.
nostrorum non indiget; refert tamen ad suum honorem.

Quia bonus est, sumus, id est, ex Dei G
bonitate est quod sumus producti. Bonitas namque est communicationis prima origo, quum bonum sit sui diffusivum. Hinc ait Bonaventura : Causa hujus consequentiæ est, quia bonitas est conditio causæ in quantum causa, et quia bonitas proxima est ad actum, et etiam quia est dispositio generalis in qua consistit vestigii ratio : dicit enim respectum ad finem. Unde sicut Deus unus imprimit unitatem, ita bonus bonitatem. Hæc ille. — His consonat quod Plato ait in primo Timæi : Bonus erat; a bono autem invidia longe est relegata. Voluit ergo omnia suæ bonitatis esse participativa : quam quidem Dei voluntatem si quis dixerit rerum causam, recte eum putare consentiam. Hinc non sequitur : quia bonus est, sumus : ergo quia æternus, justus et sapiens est, æterni, justi et sapientes sumus.

Et in quantum sumus, boni sumus bonitate entis. Bonum enim et ens convertuntur : ideo quamvis formaliter distinguuntur, non tamen realiter. Imo consequens est : si est, ergo bonum est. Sicque quod ait, « in quantum », non denotat identitatem rationis formalis, sed realitatis et concomitantiæ naturalis.

Verumtamen contra illud, « quia bonus

est, sumus », posset quis objicere quod A in libro de Hebdomadibus ait Boetius : Si bonitas per intellectum removeatur a Deo, adhuc creata manebunt entia, sed non bona. — Respondetur, quod effectus Dei comparari possunt ad divina attributa sicut ad causam efficientem et exemplarem : sicque exemplariter sapientia creaturæ est a sapientia Dei, et esse creaturæ ab esse divino, et bonitas creata ab increata. Et ita loquitur ibi Boetius. Sed tamen, quoniam bonitas habet rationem finis, et finis est causa causarum : hinc omnes istæ B processiones perfectionum in creaturas, attribuuntur bonitati divinæ etiam a Dionysio, quamvis a diversis attributis exemplentur. Hæc est responsio Thomæ. — Et idem sub aliis verbis dicit Ægidius : Deus, inquiens, est causa rerum in genere causæ formalis, et etiam in genere causæ finalis. Et in quantum est causa formalis omnium exemplaris, sic per bonitatem est causa bonorum, et per pulchritudinem causa pulchrorum. In quantum vero est causa finalis, sic propter bonitatem suam sunt C omnia : et quantum ad hoc, dictum est, Quia bonus est, sumus.

Circa hæc scribit Albertus : Bonum et ens dupliciter considerantur : primo, secundum intentiones, id est formales rationes; secundo, secundum sua supposita, id est quoad res in quibus sunt. Primo modo non convertuntur, quia bonum addit super ens relationem ad finem. Unde Dionysius quinto capitulo de Divinis nominibus ait : Ens ante alias Dei participationes positum est. Hinc quarta propositione li- D bri de Causis, habetur : Prima rerum creatarum est esse, et ante ipsum non est aliud creatum. Et additur in commento : Ens est per creationem, bonum autem per informationem. Et esse per creationem vocat id quod effluens a primo, non præsupponit aliud in quo fundetur; per informationem vero, id quod non effluit nisi præsupposito alio in quo fiat. Addit igitur bonum super ens relationem ad finem, quia bonum est quid appetibile. Tamen duplex est ad finem relatio, scilicet secundum quod finis est terminus motus causæ efficientis, vel secundum quod finis est per intentionem in efficiente. Et primo modo dicuntur bona, quæ sunt a bono; secundo modo, quæ sunt ad bonum quod intendit efficiens, id est, quod movet eum ad operandum.—Si autem considerentur bonum et ens secundum supposita, id est secundum ea in quibus sunt, sic convertuntur : quia bonum est causa per respectum ad efficiens, secundum quod ipsum efficiens est bonum; et non operatur efficiens nisi per bonum intentionis. Ideo bonum semper concomitatur ipsum ens, et non separatur ab ipso secundum rem, licet separetur secundum intentionem. — Si autem accipiantur bonum et ens in diversis, scilicet in causa et causato, bonum est causa ante ens : quia ens non causat nisi bono, id est ex bonitate qua diffundit se. Hæc Albertus.

QUÆSTIO PRIMA

Circa hanc primam distinctionem quæritur primo, **Cujus potentiæ actus sit uti.**

Et videtur quod rationis. Primo, quia ut in expositione patuit textus, secundum p. 103 C'.
Augustinum in libro de Doctrina christiana, uti est id quod in usum venerit, referre ad obtinendum quod amas : sed referre, est actus rationis, quemadmodum et conferre. — Secundo, uti est media ordinare in finem, ut dictum est : ordinare vero, actus est rationis. Unde secundum Philosophum, sapientis est ordinare. Et rursus ait in Ethicis, quod ad prudentiam pertinet ordinare media secundum exigentiam finis : sapientia autem et scientia * * prudentia
in intellectu consistunt. — Tertio, quia ut asserit Victorinus, usus est actus frequenter reiteratus : sed quælibet potentia potest suum actum sæpe reiterare. Ergo usus ad unamquamque spectat potentiam. —

Quarto, usus non est nisi actus seu exercitium potentiæ, juxta verbum illud commune : cujus usus bonus est, ipsum quoque bonum est. Ergo ad potentiam pertinet quamlibet. — Quinto, Augustinus libro LXXXIII Quæstionum : Omnia, inquit, quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt, quoniam ratio utitur omnibus judicando. Ergo uti est actus rationis, non voluntatis.

In contrarium sunt auctoritates Augustini in expositione litteræ introductæ, et communis doctorum assertio. Decimo quoque de Trinitate loquitur Augustinus : Licet ingenium et doctrina ad memoriam, intelligentiam et voluntatem pertineant, usus tamen ad solam pertinet voluntatem. In libro item de Libero arbitrio : Voluntas, ait, utitur se et aliis, quemadmodum ratio se ipsam cognoscit et alia.

Ad hanc quæstionem Bonaventura respondet : Uti quinque modis accipitur, et juxta hoc, secundum rem et definitionem diversificatur. Primo communissime sumitur, prout contra otium seu otiositatem distinguitur, puta pro naturali ac debita operatione cujuslibet rei, sive ad quam res quælibet ordinatur. Sicque ait Philosophus : Cujus usus bonus est, et ipsum bonum est. Secundo accipitur usus communiter, prout contra dissuetudinem dividitur. Et ita a Victorino definitur, dicente : Usus est actus frequenter elicitus, nec addit ultra actum nisi frequentiam. Atque his modis usus est uniuscujusque potentiæ. Tertio sumitur proprie, prout distinguitur contra habitus memoriæ et intelligentiæ, scilicet contra ingenium et doctrinam. Sicque definitur ab Augustino decimo de Trinitate : Uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere. Et sic nominat actum voluntatis proprie. Quarto adhuc magis proprie sumitur, prout dividitur contra actum quietativum, videlicet contra frui. Et ita definit ipsum Augustinus, dicendo : Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis propter aliud.

A Sicque est actus voluntatis ad aliud relatæ. Quinto sumitur propriissime, prout dividitur contra actum inordinatum, id est, contra abuti. Et ita definitur ab Augustino libro de Doctrina christiana : Uti est, id quod in usum venerit, referre ad id quo fruendum est. Et sic, uti dicit usum voluntatis relatum et comparatum ad finem. Ratio igitur diversarum notificationum ipsius uti, est multiplex ejus acceptio ; ratio quoque multiplicis suæ acceptionis, est oppositio ejus ad diversa.

B Hæc Bonaventura.

Quibus satis concordat responsio Thomæ, qui ponit hic tres acceptiones ipsius usus, videlicet primam, secundam et quartam jam tactas. Et addit : Id quod est ad finem, tribus operationibus ad ipsum finem inducitur. Prima est operatio rationis præstituentis finem, et ordinantis ac dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivæ exsequentis. Uti autem nominat exsecutionem ejus quod ad finem

C ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus virium motivarum, sed communiter præsupposita ordinatione in finem. Unde uti est actus voluntatis, quæ est universalis virium motor secundum ordinem ad rationem. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima secundæ, quæstione sextadecima, ait : Usus rei importat applicationem ejus ad aliquam operationem. Unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus : sicut equitare

D est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus tam interiora agendi principia, scilicet potentias animæ, quam corporis membra, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum ; et etiam res exteriores, ut fustem ad percutiendum. Res autem exteriores non applicamus ad operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ habitusque earum. Potentiarum vero instrumenta organa sunt corporis. Voluntas vero movet potentias animæ ad

suos actus : quod est applicare eas ad operationem. Hinc uti, primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis; rationis autem, tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum, tanquam exsequentium : quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti : ut ædificatio ædificatori, non securi. Hinc uti, proprie est actus voluntatis. Hæc Thomas in Summa.

Idem Petrus, qui præhabita compendiose et magistraliter exprimens : Usus, inquit, nominat actum, et hoc quadrupliciter : quia vel nominat actum simpliciter, ut ibi : cujus usus bonus est, etc.; vel actum frequentem, ut ibi : usus est actus frequenter exercitatus; vel actum prædominantem, sicut dominus utitur servo, artifex instrumento; vel actum referentem in finem, et hoc tripliciter : primo, per modum dirigentis, quod pertinet ad rationem; secundo, per modum imperantis, et sic spectat ad voluntatem; tertio, per modum exsequentis, quod est aliarum virium motivarum. Quia ergo universalis imperantis est libere movere id quod movet (sicut dux movet exercitum), et hujusmodi est voluntas, quæ se et alia movet; ideo uti, quod est in finem movere, ad voluntatem est pertinens, quæ per proprium actum se ipsam et alias vires movet in finem : et hoc ipsum movere in finem, est uti. Hæc Petrus.

Quibus per omnia concordat Richardus, dicendo : Uti re, est eam referre in debitum finem semel aut sæpe. Et dico, In debitum finem, alias esset abuti; dico, Semel, prout uti contra otiositatem distinguitur; dico, Sæpe, prout usus contra dissuetudinem dividitur. Porro, rem referre in debitum finem contingit dupliciter : primo, realem applicationem rei ad suum finem exsequendo; secundo, applicationem hujusmodi intendendo, ita tamen quod intendens moveat atque de- A terminet se ad illam intentionem : aliter enim ipse intendens non se refert proprie ad finem intentionaliter, sed qui ipsum determinavit ad talem intentionem, et eam ei impressit. Primo modo, uti est actus cujuslibet potentiæ activæ. Quælibet namque activa potentia exsequi potest realem applicationem alicujus ad debitum finem : sic natura utitur semine, et ipsum perducit ad fructum. Secundo modo, uti est actus voluntatis dumtaxat, tanquam actum elicientis. Bruta vero B et naturalia aguntur et moventur, potius quam agant et moveant, ut loquitur Damascenus : quia secundum instinctum ab auctore naturæ impressum procedunt. Hæc Richardus, qui de hac re scribit prolixe; sed sensus præhabitus est.

Præterea, Ægidius videtur his contradicere partim. Et quamvis non nominet Thomam, tamen disputare contra eum specialiter conspicitur. Scribit enim : Aliqui distinguunt usum tripliciter : nam primo sumunt eum pro actu cujuslibet rei; secundo, C pro actu frequentato; tertio, pro usu eorum quæ sunt ad finem : et sic competit voluntati. Hanc distinctionem dicit Ægidius non valere, probans prolixe quod uti non competat nisi voluntati ut principali agenti, nec aliis communicetur potentiis. Addit quoque, quod illi qui prætactam distinctionem posuerunt, videntes se non bene dixisse, alibi correxerunt se, dicentes quod uti convenit voluntati ut principali agenti, aliis potentiis hominis instrumentaliter. Sicque videtur insinuare D Ægidius, quod Thomas in prima parte Summæ suæ correxit quod in Scripto primi induxit. Et tamen secundum Ægidium, nec illa positio seu correctio valet.

Ad quæ dico, quod si diligenter pensetur, disputatio ista Ægidii est inutilis, nec subtilis. Siquidem per omnia quæ prolixe inducit, nil aliud probat, nisi quod uti proprie sumptum, voluntati sit proprium; non autem probat, quod uti aliis modis sumi non queat nec debeat. Atque ut Sco-

tus circa hæc protestatur, non est multum A contendendum de nomine, quum per diversum modum loquendi, frui seu uti apud diversos inveniatur æquivocum. Ea quoque quæ sanctus Doctor scribit in Summa, non dissonant a contentis in Scripto. Imo, ad salvandum verba Aristotelis, Victorini, et aliorum, oportet fateri quod distinctio illa a Bonaventura ac aliis nunc præfatis inducta, sit vera.

Amplius, de hac re scribit Durandus : Uti importare videtur applicationem rei ad suam operationem. Sicut enim usus B importat operationem ad quam res applicatur, sic uti est rem suo usui applicare. Sic namque videtur se habere uti ad usum, sicut movere ad motum. Movere autem est motum causare. Ergo et uti est usum causare. In hoc tamen est differentia, quia movere dicitur omne quod causat motum, sive naturaliter sive libere moveat; sed utens non est proprie nisi quod usum causat libere. Hinc uti est actus voluntatis tanquam elicientis; non alterius potentiæ, nisi secundum quid, et per at- C tributionem ad voluntatem. Unde sicut abuti, ita et uti est voluntatis. Uti quoque et frui sunt ejusdem potentiæ ac virtutis : ideo, sicut frui est actus voluntatis et caritatis, ita et uti. Quemadmodum enim ex caritate Deo finaliter inhæremus, ita ex caritate contingit quod nos ipsos et alia ordinamus in ipsum sicut in ultimum finem. Denique frui includit ipsum uti, sicut inferius suum superius. Vel uti se habet ad ipsum frui, sicut voluntas eorum quæ sunt ad finem, se habet ad D voluntatem finis. Et quidquid horum dicatur, constat quod uti et frui ad eamdem spectent potentiam. Hæc Durandus : qui in hac materia concordat Thomæ ac ceteris jam præfatis, dempto Ægidio.

Ex prædictis quoque patet argumentorum solutio. Uti namque est actus rationis ut dirigentis, et secundum diversas suas acceptiones diversis potentiis competit, sicut ostensum est.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Quibus rebus sit utendum, an scilicet solo bono creato, an etiam cunctis creatis, et an malis pœnæ et culpæ.**

Videtur quod non solum bono creato. Multi enim etiam justi serviunt Deo intuitu præmii, et ita in præmio statuunt sibi ultimum finem : ergo referunt Deum ad præmium suum, sicque utuntur Deo, et præmio illo fruuntur. Unde de Moyse ait Apostolus, quod adspexit in remunerationem. *Hebr. xi, 26.* Et Psalmista : Inclinavi (inquit) cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem. *Ps. cxviii, 112.* — Secundo, beatitudo Sanctorum qua Deo formaliter perfruuntur, est quid creatum : et tamen ea fruuntur, quum sit ultimus finis et res per se amabilis. — Tertio, quia virtutibus est fruendum, tanquam bonis per se et propter se appetendis, prout in textu arguitur. — Quarto, Apostolus scribit ad Philemonem : Ita, frater, ego te fruar in Domino; *Philem. 20.* et alibi, Si vobis primum fruitus fuero. *Rom. xv, 24.* Ergo hominibus est fruendum. — Quinto, creaturæ avertunt a Deo, puta divitiæ, deliciæ et honores. Non ergo eis utendum est, quia ut ex verbis patuit Augustini, utimur his quibus juvamur ad beatitudinem obtinendam. — Sexto, dæmonibus non est utendum, neque ariolis, neque maleficis, nec pravis consortiis, quæ omnia nos a Deo impediunt; similiter nec venenis : non ergo omnibus creaturis. — Septimo, quia mala, præsertim culpabilia, directe a Deo avertunt : non igitur est eis utendum. — Octavo, uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere : quæ autem in facultatem voluntatis assumuntur, potestati et operationi subjacent assumentis ; talia autem non sunt angeli, neque cœlestia corpora. Ergo eis uti non possumus. — Nono, quia sequeretur quod omnem actum teneremur in Deum referre, et

peccaremus quandocumque non faceremus hoc.

In oppositum est determinatio Magistri in littera ex Augustini doctrina.

Ad hanc Thomas respondet : Nulla bona habent bonitatem, nisi in quantum ad similitudinem bonitatis divinæ accedunt. Unde quum bonitas sit ratio desiderii ac amoris, oportet ut omnia in ordine ad primam bonitatem amentur. Omne autem bonum a Deo est : unde quæ ab ipso non sunt, nec quærenda sunt, nec eis utendum est. Ideo nullo peccato utendum est, quia peccata a Deo non sunt. Pœna vero a Deo est : ideo utendum est ea, et est ordinanda ad finem, in quantum promovet meritum hominis, ducens eum in agnitionem suæ infirmitatis, et purgans a vitiis. Similiter rebus mundi utendum est, in quantum conferunt ad Dei cognitionem, et necessaria præbent vitæ in Deum ordinatæ. Sic et opera virtuosa a Deo sunt, et propter ipsum agenda sunt : non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter in Deum referre; sed sufficit quod homo habitualiter in Deo constituat finem suæ voluntatis. Hæc Thomas in Scripto.

Qui ait in Summa : Uti (ut dictum est) importat applicationem alicujus ad aliquid : quod autem sic applicatur, habet rationem medii ad finem. Hinc uti semper est ejus quod est ad finem : unde accommoda fini adipiscendo, dicuntur utilia, et ipsa utilitas interdum usus vocatur. Verum ultimus finis dupliciter dicitur : primo, simpliciter; secundo, quoad aliquem. Quum enim finis dicatur quandoque res ipsa optata, quandoque adeptio sive possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ : hinc loquendo simpliciter, ultimus finis est res ipsa. Non enim possessio pecuniæ bona est, nisi propter pecuniæ bonitatem. Sed quoad hunc, possessio pecuniæ est finis ultimus. Non enim quærit avarus pecuniam, nisi ut habeat eam. Ergo proprie

A simpliciterque loquendo, pecunia fruitur is qui in ea sibi constituit finem; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur ea uti. Hæc Thomas in Summa. Cui concordat Richardus.

Petrus vero respondet : Sicut ad consummandam domum utitur artifex securi et arte ac labore atque materia ; sic in spiritualibus contingit aliquo quadrupliciter uti. Primo, ut instrumento conjuncto quo operamur : sic utendum est non omnibus, sed potentiis per quas in finem ordinamur. B Secundo, ut habitu quo regulamur : sic non omnibus est utendum, quoniam habitus vitii magis obliquat quam dirigit. Tertio, ut actu quo movemur : sic etiam actibus deformibus non est utendum. Quarto, ut objecto circa quod inclinamur. Sic omnibus quæ in facultatem voluntatis possunt venire, cum intentione referendi in finem utendum est : et tale est omne aliud a fine. Potest enim aliquid assumi in facultatem voluntatis quadrupliciter : scilicet voluntatis C operantis, ut propria opera bona; vel approbantis, ut bona aliena; vel tolerantis, ut mala pœnæ nostræ et culpæ alienæ; vel respuentis, ut propriæ culpæ. Hæc Petrus.

Præterea Ægidius circa hæc scripsit : Uti dupliciter sumitur. Primo large : et ita nil aliud est quam aliquid in facultatem voluntatis assumere. Et quoniam ipsum finem in facultatem assumimus voluntatis, ut in ipso quietemur et quiescamus; idcirco, sic sumendo uti, etiam Deo D fineque ultimo utimur. Sicque decimo de Trinitate asserit Augustinus, quod uti, in voluntate est pertractare ea quæ sunt in memoria et intelligentia continentur, sive referat ea ad aliquid, sive in ipsis delectata quiescat. Et sic etiam is qui fruitur, utitur. Alio modo sumitur uti stricte et proprie, sicut præhabitum est : et ita non est Deo utendum. Frui quoque dupliciter sumitur. Primo large, prout dicit quietationem desiderii non referentis bonum in quo quietatur, ad finem

ulteriorem : et sic bruta et iniqui fruuntur. Secundo proprie, prout dicit quietationem in ultimo fine : et sic soli justi fruuntur.

Consequenter refert Ægidius præinductam Thomæ responsionem, qualiter sit utendum et quibus. Loquitur tamen in generali; sed quasi de verbo ad verbum ponit responsionem sancti Doctoris, et dicit non valere eamdem. Tamen in processu non improbat eam, nisi quantum ad hoc quod sanctus vir scripsit malis culpæ non esse utendum. Contra quod objicit ille, quia Apostolus ait : Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. (*Rom.* VIII, 28.) Quo constat quod et mala culpæ cooperantur electis in bonum, sicque per ea juvantur in Deum.

Ad quod perfacile est respondere, dicendo quod malum culpæ ex sua natura non habet ut dirigat nos in Deum, vel cooperetur in bonum; sed accidentaliter et occasionaliter tantum, in quantum adspirante prævenienteque gratia Dei, ex consideratione propriorum excessuum magis compungimur, et humiliores, cautiores ferventioresque reddimur : ita ut ubi abundavit iniquitas, abundet et gratia. (*Ibid.* v, 20.) Sicque martyres bene usi sunt crudelitatibus tyrannorum. Itaque ob talem objectiunculam, non fuit responsio illa tanti doctoris idonea, taliter refutanda.

Hinc ait Petrus : Dupliciter est aliquo uti : scilicet per se et per accidens. Per se utimur eo quod habet in sua natura unde ad finem ordinetur, ut bonum; per accidens, quod aliunde accipit ordinabilitatem, puta a voluntate ordinantis.

Porro responsio Bonaventuræ est quæ nunc ex verbis Petri est recitata. Imo Petrus, qui scripsit post Bonaventuram, ex ipso Bonaventura suam videtur responsionem sumpsisse.

Durandus vero hic scribit : Dum quæritur *quo* sit utendum aut fruendum, potest intelligi, *quo* tanquam objecto, vel *quo*, id est qua potentia, vel *quo* habitu. Sed primus intellectus est aptior atque

A communior. Et dicendum, quod omnibus citra Deum objectaliter uti valemus, et ipso peccato occasionaliter. Omne enim quod est citra ultimum finem, cognoscibile est a nobis secundum vires apprehensivas, aut prosequibile sive fugibile secundum vires appetitivas, vel operabile secundum vires exsecutivas : et omnes hæ vires cum actibus suis cadunt sub facultate voluntatis. Sicque omnia ista assumi queunt in voluntatis facultatem, ut referat ea ad ultimum finem. Hæc Du-

B randus.

Hoc ergo requirit debitus ordo, et caritas Dei ac vera justitia, ut rebus creatis discrete utamur; et quidquid bonitatis, amabilitatis aut perfectionis in eis consistit, ad superexcellentissimi Creatoris honorem, cultum et gloriam referamus; eique omnia illa cum infinita eminentia, cum omni reverentia adscribamus : sicque ex speculatione creaturarum et ordinis universi, ad contemplationem, admirationem, timorem et amorem supersublimis

C Dei nos elevemus.

Amplius ad intelligendum qualiter Deus utitur creaturis, valet quod ait Ægidius : Uti, est assumere aliquid in facultatem voluntatis per relationem ad bonitatem divinam : aliter esset abusus. Assumere autem aliquid propter bonitatem divinam, potest esse tripliciter. Primo, propter eam communicandam : et sic utitur Deus rebus, ut bonitatem suam communicet et tribuat eis. Secundo, propter bonitatem divinam consequendam seu obtinendam :

D sicque boni viatores creaturis utuntur, ut ad increatæ bonitatis fruitionem pertingant. Tertio, propter divinam bonitatem jam habitam, possidendam et conservandam. Sic Beati utuntur creatis. Hæc Ægidius. — Et de isto habetur in textu diffusius. Imo etiam Deus utitur creaturis ad ostendendum et exercendum in eis suam æquitatem ac pietatem.

Ad primum objectum Petrus respondet : Est merces æterna et temporalis. Qui ser-

vit Deo propter mercedem æternam, nihilo minus servit Deo propter se : quia illa merces est vel ipsemet Deus, vel est fundata in eo. Propter temporalem autem mercedem servire contingit dupliciter : primo, ut sit finis principaliter intentus, et sic est peccatum; vel ut sit ratio inducens, et sic est licitum. — Ad secundum dicendum, quod et ipsa beatitudo formalis seu beatifica visio, ad totius beatitudinis fontem Deum est referenda : quod est ea objectaliter uti, sine qua nullus potest in Deo quiescere. Aliqui tamen dicunt, quod Beati fruuntur ea formaliter, quum sit ipsa quietatio qua contentantur in Deo. — Ad tertium, quod virtutibus est utendum, sicut Magister exponit in textu. — Ad quartum, quod Apostolus sumit frui extense, sicut expositum est. In littera quoque habetur Augustini responsio. — Ad quintum data est responsio in expositione litteræ. — Ad sextum, quod dæmonibus et iniquis utendum est per patientiam et resistentiam contra suggestiones eorum. — Ad septimum est responsum. — Ad octavum, quod omnia subjacent nostræ facultati ad minus sicut objectum potentiæ, quamvis non sicut effectus causæ. — Ad nonum responsio data est, quia non tenemur omnia semper actualiter in Deum referre.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **Quid sit fruitio, et cujus potentiæ actus sit, et a qua virtute procedat.**

Ad quæ tria patet responsio ex definitione Augustini, dicentis : Frui est amore alicui rei inhærere propter se ipsam. Unde elicitur, quod frui sit actus caritatis voluntati inhærens, et ipsa inhæsio amorosa qua alicui rei finaliter inhæretur.

Verumtamen argui potest, quod sit actio intellectus atque realiter beatifica visio. Fruitio namque summi boni, est beatitudo A Sanctorum. Sed visio primæ veritatis clara per speciem, est beatitudo et præmium electorum : imo ut asserit Augustinus, visio est tota merces. Ergo fruitio et visio idem sunt : visio autem est actio intellectus. — Secundo, quia Salvator loquitur Deo Patri : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum. (*Joann. XVII, 3.*) Cui concordat quod decimo Ethicorum scribit Philosophus : Felicitas (inquiens) est speculatio optimi speculabilis. Quum ergo fruitio sit merces atque felicitas electorum, videtur esse co- B gnitio et esse in intellectu. — Tertio, nam sicut voluntas delectatur in summa bonitate, sic intellectus in prima veritate. Fruitio autem est vel delectatio et degustatio ultimata, vel actio cui delectatio hujusmodi est annexa. Ergo qua ratione fruitio ponitur actio voluntatis, ponenda est actio intellectus. — Quarto, quælibet vis animæ delectatur præcipue in operatione sua perfecta, ut decimo dicitur Ethicorum. Ergo ad unamquamque potentiam ac virtutem spectat fruitio. — Quinto, secundum Phi- C losophum in Ethicis, signum virtutis est delectatio fiens in actu. Ergo ad quemlibet habitum virtuosum delectatio pertinet fruitiva. — Sexto, fruitio est optima actio, utpote beatitudo. Sed optima actio ad præstantissimam spectat potentiam, puta ad intellectum, qui secundum Philosophum decimo Ethicorum, est nobilissima vis animæ, cui et voluntas obedire tenetur : quum et divino Dionysio protestante, optimum hominis sit esse secundum rationem. Unde et primo fertur Politicorum : D Ratio dominatur et præcipit voluntati. Fruitio igitur actus est intellectus.

Ad hanc quæstionem Bonaventura respondet : Secundum aliquos, frui pertinet ad omnes animæ vires, quoniam omnes remunerabuntur in patria. Dicunt etiam, quod in gloria fruitio erit magis proprie rationis, quia immediatius se habet ad delectationem, quæ oritur ex apprehensione convenientis. Sed aliter videtur dicendum, sequendo Augustinum, quod sci-

licet sit actus voluntatis : quia omnes tres definitiones datæ ab Augustino de frui, dantur penes actum voluntatis. Tripliciter enim consideratur fruitio. Primo communiter, prout dicit motum cum gaudio ; et sic definitur ab Augustino, dicente : Frui est uti cum gaudio. Secundo, prout dicit motum seu actum cum quietatione ; sicque definitur ab Augustino : Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam. Et sic sumitur proprie. Tertio, prout complectitur utrumque, videlicet quietationem et delectationem ; sicque definitur ab Augustino decimo de Trinitate : Frui est quiescere in cognitis voluntate propter se delectata. Et sic propriissime capitur. Quia igitur frui, secundum omnem sui acceptionem, dicit vel delectationem, vel quietationem, vel utrumque, et omne tale habet rationem boni, estque voluntatis objectum : ideo frui essentialiter actus est voluntatis. Sed quia voluntas non delectatur, nec quietatur, nisi in cognito per fidem aut speciem, et in eo quod habet spe aut re : hinc aliarum virium actus ad fruitionem istam disponunt ; non tamen sunt essentialiter ipsum frui. Hæc Bonaventura.

Quocirca sciendum, quod dominus Guillelmus Antisiodorensis in Summa sua videtur esse opinionis hujus quam Bonaventura hic tangit ac reprobat. Ait namque Antisiodorensis in tertia parte Summæ suæ : Beatitudo non solum consistit in visione Dei, sed etiam in amore, sicut asserit Augustinus : Vita æterna est videre quod amas, et amare quod vides. Totum tamen præmium attribuitur visioni seu cognitioni, quia cognitio est generativa amoris, et quia primo ac proprie fruitio est in ipsa visione : quoniam Augustinus dicit in libro de Immortalitate animæ, quod intelligere seu videre Deum, est idem quod eum audire, et audire idem quod olfacere, et olfacere idem quod gustare, et gustare idem quod tangere, quod est proprie frui Deo. — Insuper idem in quarta parte Summæ suæ : Tres, ait, sunt dotes animæ : duæ secundum naturam, id est in essentia, scilicet visio et dilectio ; et tertia quæ erit illarum perfectio, puta fruitio seu delectatio, quæ proprie erit in visione, quæ erit tota merces, secundum Augustinum : quod non esset, nisi fruitio esset in ea. Imo proprie est in ea solum. Si namque fruitio proprie esset in dilectione, æque esset merces in dilectione sicut in visione, et sic æque potuit Christus dixisse, Hæc est vita æterna, ut diligant te verum Deum, quomodo dixit : ut cognoscant te verum Deum. Verumtamen tam visionis quam dilectionis dicitur esse delectatio illa, sed aliter et aliter. Est enim visionis, ut in qua est ; sed dilectionis, ut a qua est, et a qua tenetur et vigoratur. Ad hoc namque tendit dilectio, ut per visionem delectetur in amato. Hinc paulo post denuo ait : Caritas conjungit nos Deo ; sed non est ipsa conjunctio, quoniam conjunctio convenientis cum conveniente, in cognitione est. Nam solus intellectus est imago Dei. Hinc proprie loquendo, in sola conjunctione imaginis ad id cujus est imago, consistit fruitio. Sed verum est quod caritas movet ad illam conjunctionem, et facit ac tenet eam : propter quod frui et delectari attribuitur ei. Hæc Antisiodorensis.

Joann. XVII, 3.

Qui de ista materia obscure et intricate loqui videtur. Siquidem in tertia parte Summæ suæ rursus sic arguit : Videtur quod definitio Augustini data de frui, videlicet quod frui est amore alicui inhærere, etc., non sit convertibilis cum definito : quoniam fide, spe, caritate, intellectu et sapientia, delectamur in Deo propter se ipsum. Ad quod respondet dupliciter. Primo, quod in definitione illa amor sumitur large, prout amor est in qualibet virtute : quoniam fides est amor primæ veritatis ; spes amor est summæ largitatis. Et ita non sumitur ibi amor pro caritate. Non enim solum ipsius concupiscibilis, sed etiam potentiæ rationalis et irascibilis, est desiderare et amare. Nam et omnes homines natura scire desiderant,

et desiderium illud est rationis. Potest quoque dici, quod amor sumitur ibi pro caritate. Quamvis enim fide et spe ac sapientia Deo fruamur, maxime tamen caritate. Bonum namque quod est mediatus finis aliarum virtutum, immediatus finis est caritatis. Fides autem immediate est circa verum, sed appetit illud quoniam bonum. Similiter spes immediate se habet circa altum seu arduum, et appetit illud quia bonum; caritas vero appetit bonum quia bonum. Hinc frui, per amorem caritatis potissime definitur. Attamen quælibet virtus habet propriam delectationem, propriumque amorem seu inclinationem. — Porro, quod ait Apostolus Philemoni, *Philem.* 20. Ego te fruar in Domino, intelligitur de fruitione respectiva, ut sit sensus : Fruar Deo in te, hoc est respectu tui, videlicet ad gaudium Dei utilitatemque tui. — Dicimus etiam quod virtutibus est fruendum, non objectaliter, sed elicitive : quia virtutes eliciunt motus quibus fruimur Deo. Potentiis vero fruendum est originaliter, quia sunt origines motuum qui sunt fruitiones, quibus formaliter est fruendum. Solo autem Deo objectaliter finaliterque fruendum est. Hæc Antisiodorensis.

Cujus ultimo dicto concordat quod ait Petrus : Fruimur aliquo quatuor modis, videlicet : effective, ut potentiis; dispositive, ut habitibus; formaliter, ut actu fruitivo quo in Deo quiescimus; materialiter seu objective, ut Deo. Unde quum quæritur *quo* sit fruendum, intelligitur proprie, *quo* ut objecto. Notandum ergo, quod frui dicit quietationem fruentis. Porro, quamdiu potest majus seu melius aliquid cogitari, mens non quietatur. Quumque omne creatum sit terminatum, solo Deo fruendum est, qui solus est infinitus. Propter quod solus terminat appetitum, quoniam eo nil majus aut melius cogitari seu concipi potest. Hæc Petrus.

Præterea, ei quod dictum est ab Antisiodorensi, quamlibet virtutem habere suum amorem et suam delectationem, videtur opponi quod ait hic Bonaventura :

A Voluntas, secundum Augustinum, amat sibi ac aliis; atque ut dicit Anselmus, Voluntas inclinat alias vires, et eis meretur. Ideo quietatio et delectatio ejus redundat in alias vires. Unde, sicut voluntas non sibi cognoscit, sed ratio cognoscit sibi ac voluntati; ita voluntas sibi ipsi ac rationi delectatur, et rationem quiescere facit. Idcirco fide et spe non fruimur proprie et per se, quoniam utraque earum accipit rationem tendentiæ a caritate. Hæc Bonaventura.

B Verumtamen unamquamque virtutem habere in se et ex se propriam inclinationem et delectationem in suo actu, et tendentiam quamdam seu ordinationem ad suum objectum, verius reor, prout hoc in tractatu de Gaudio spirituali et pace interna, diffuse probavi : quum et Philosophus de virtute generaliter protestetur, quod signum virtutis est delectatio fiens in opere, et contemplatio summæ veritatis in se ipsa delectabilis est. Actio quoque intellectus tendit in aliquem finem, in C cujus adeptione atque intuitu naturaliter delectatur. Nec minus delectatur visus interior in adspectu pulchri intelligibilis, quam visus exterior in prospectu pulchri sensibilis. — Præterea, quod Antisiodorensis ait in definitione fruitionis prætacta, per amorem intelligi caritatem, dictum videtur loquendo de ordinata fruitione : alias verum non esset, quum impii creaturis fruantur, secundum quod in libro Sapientiæ loquuntur : Venite, fruamur bonis quæ sunt. *Sap.* II, 6. Hinc asserit Bonaventura : D Amor quo definitur frui, est communis ad amorem castum, et libidinosum, quo avarus fruitur auro. Albertus quoque dicit per amorem illum intelligi caritatem.

Insuper, de hac materia scribit hic Thomas : Fruitio consistit in operatione hominis optima, quum sit ejus felicitas : quæ non consistit in habitu, sed in actu, secundum Philosophum decimo Ethicorum. Optima autem operatio hominis, est actus altissimæ potentiæ ejus, videlicet intellectus, ad objectum altissimum, quod

est Deus. Hinc visio Deitatis ponitur tota substantia beatitudinis nostræ apud Joannem : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te. *Joann.* XVII, 3. Ex visione autem, res visa, videlicet Deitas, quum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem : et ista est comprehensio seu tentio, quæ succedit spei, consequens visionem, quæ succedit fidei. Porro, ex hoc quod res visa recepta est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi penetratio quædam mutua per amorem, sicut dicitur in prima Joannis : Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. I *Joann.* IV, 16. Ex unione autem maxime convenientis, sequitur delectatio summa; atque in hoc perficitur nostra felicitas, quam nominat fruitio magis ex parte sui complementi quam principii, quia delectationem includit. Hinc fruitio est actus voluntatis ex habitu caritatis, secundum ordinem ad potentias et habitus præcedentes. Hæc Thomas.

Qui etiam in prima parte secundæ, quæstione undecima, ait : Fruitio et fructus ad id empertinere videntur, vel* unum ex alio derivatur : et quia sensibilia nobis sunt notiora, a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex terra vel arbore exspectatur, et cum suavitate percipitur. Hinc fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam quis habet de ultimo exspectato : quod est finis. Finis vero et bonum, est objectum appetitivæ potentiæ : idcirco ad eam spectat fruitio. Hæc Thomas. Qui super quartum, et in Summa contra gentiles, de his plenius tractat. Ad quartum namque magis pertinet ista materia.

* et

His concordat Richardus; non tamen in toto. Nam tenet quod absolute voluntas sit nobilior intellectu, et quod in actu voluntatis principaliter consistat beatitudo. Thomas vero dicit utriusque contrarium : quorum quid verius æstimetur, suo loco dicetur. Ait ergo Richardus : Frui in ipso fruente est ultimus actus fruentis : quem

A actum delectatio immediate concomitatur. Ultimus autem actus est quo in objecto quiescitur : qui esse non potest cognitivæ potentiæ. Primo, quoniam actus cognitivæ potentiæ non est ultimus, sed ordinatur ad actum appetitivæ potentiæ sicut cognitio ad amorem. Unde secundum Philosophum tertio de Anima, appetitus sequitur cognitionem. Secundo, quoniam actum cognitivæ non sequitur delectatio, nisi mediante actu appetitivæ. Non enim delectamur in cognitis, nisi quia diligi-
B mus ea; nec delectamur in cognitione, nisi quia eam amamus. — Hæc Richardus. Quibus concordat Bonaventura in hujus quæstionis decisione; similiter Petrus atque Henricus.

Sed verius credo quod absolute loquendo, intellectus sit præstantissima potentia animæ, et quod in ipso subjective sit vera felicitas seu beatifica visio : præsertim quia Philosophus decimo Ethicorum ex intentione apertissime docet et probat hoc. Similiter Augustinus in multis locis
C hoc asserit, prout alibi, potissime in tractatu de Contemplatione, ostendi. Sed et Antisiodorensis in Summa sua sic tenet. Et nunc breviter tango, quod omnis natura et creatura in cœlo et in terra, sortitur speciem a sua suprema et ultimata perfectione formali intrinseca. Quum igitur homo speciem sortiatur ab intellectuali seu rationali perfectione, a qua et ejus differentia sumitur, unde et rationalis creatura vocatur; constat quod intellectus seu ratio, sit summa ejus potentia.
D Nec obest quod voluntas de se libera est et domina sui actus, quoniam illa ejus libertas ratione refrenari gubernarique indiget, alioqui tyrannizat. Unde voluntas de se cæca est, et comparatur tyranno; intellectus autem seu ratio, regi. Hinc et intelligentiæ, ab intellectuali perfectione nomen et speciem sortiuntur, quemadmodum Avicenna et Algazel in suis Metaphysicis, Averroes quoque super tertium de Anima et alibi, sæpe testantur. Hinc Plato in Timæo et Phædone affirmat quod

ex intellectuali perfectione convenit nobis consortium cum divinis, id est cum Deo et intelligentiis. Idem ex verbis divini Dionysii ac Rabbi Moysis facile est probare. Hinc Peripatetici communiter, Alphorabius, Alexander, Avempote, Abubather, Theophrastus ; Porphyrius quoque, Plotinus, Avicebron, Apuleius, Macrobiusque Platonici, in intellectu beatitudinem hominum ac intelligentiarum constituerunt.

Præterea, circa hæc scribit Ægidius : Fruitio delectationem importat. Idcirco ad eam primo requiritur cognitio, sine qua nemo delectatur; deinde ad eam requiritur quietatio tam ex parte objecti, quod est ultimus finis, in quo ultimate quiescitur, quam ex parte delectationis, quæ ut septimo dicitur Ethicorum, magis est immobilitas quædam et quies, quam motus. Idcirco ad voluntatem elicitive spectat fruitio. Verumtamen omnis felicitas nobis possibilis ex puris naturalibus, habet esse in intellectu : quia omnis talis felicitas vel est actus prudentiæ, ut patet primo Ethicorum de felicitate civili; vel est actus sapientiæ, ut patet decimo Ethicorum de felicitate contemplativa. Felicitas autem quam ex gratia Dei consequimur, respectu cujus dicitur fruitio, in voluntate potius quam in intellectu consistit. Possumus etiam dicere, quod dato quod felicitas esset in intellectu, ita quod actus intellectus esset felicitas, non tamen oporteret quod fruitio esset in intellectu, sed sufficeret dicere quod fruitio, quæ delectationem importat, perficeret actum intellectus. Hæc Ægidius.

Quibus consonat quod scribit Durandus: Ad fruitionem, inquiens, tria concurrunt : cognitio, delectatio, quietatio. Cognitio autem non est delectatio, sed habet se antecedenter ad eam, et potest esse sine delectatione ; delectatio autem se habet ad fruitionem sicut genus ad speciem; sed quietatio se habet ad fruitionem sicut differentia ejus specifica. Est namque fruitio delectatio non quæcumque, sed appetitum quietans. Propter quod asserit

A Augustinus : Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata quiescit. Hæc Durandus.

Itaque quidam prætactorum doctorum dicunt fruitionem esse actum voluntatis, seu amorosam inhæsionem, ad quam delectatio sequitur; alii, quod fruitio sit delectatio ipsa. Et diversitas ista videtur in quid nominis sita.

Hinc Scotus quærit, utrum frui sit actus a voluntate elicitus, an passio, id est delectatio sequens. Et videtur quod passio. Fructus enim est ultimum quod exspecta-
B tur de arbore : sed ultimum quod exspectatur in actibus animæ, est delectatio, ut dicitur decimo Ethicorum. In oppositum est, quia voluntas amat Deum : aut ergo propter aliud, et sic utitur eo; aut propter se ipsum, et sic fruitur eo. Ergo frui est actus quo Deus diligitur propter se. Ad istud respondet : Dico quod aliquæ auctoritates dicunt, quod frui est actus voluntatis quo fruitur bono propter se; et aliquæ, quod est delectatio sequens hunc actum ; et aliquæ, quod comprehendit
C utrumque, videlicet actum et delectationem. Sumitur enim pro actu, quum in libro LXXXIII Quæstionum loquitur Augustinus : Omnis perversio est uti fruendis, et frui utendis. Perversio autem est actus in quo est malitia, quia voluntaria est; delectatio autem non est voluntaria : nam talem actum qui est volendi bonum propter se, necessario sequitur delectatio. Item quum ait primo de Doctrina christiana : Frui est amore inhærere alicui propter se. Inhæsio namque [alicui pro-
D pter se] est actus, non delectatio : quia si esset delectatio, non esset ipsa inhæsio objecto propter se relata tantum ad objectum [ut finem], quia delectatio formaliter est ab objecto, et non relata ad objectum ut ad finem. Sumitur quoque frui pro delectatione, quum primo de Trinitate asserit Augustinus : Gaudium est frui Trinitate. Accipitur etiam prout includit utrumque, ab Augustino dicente : Fruimur cognitis in quibus voluntas delectata quiescit. — Si autem quæratur, cui nomen

fruitionis primo conveniat : dico quod hoc non habetur nisi ex modo loquendi grammatice. Dicunt enim grammatici, quod frui construitur cum ablativo ex vi transitionis, quum dicitur, Fruimur Deo. Ideo ex modo loquendi sumitur magis pro actu transeunte in Deum [quam pro delectatione] : sed delectatio in Deo significat quietationem magis quam passionem. Hæc Scotus.

Qui insuper circa hæc scribit : Sicut in intellectu sunt duo actus, quorum uno assentitur vero propter se, et est intellectus principiorum ; et alius quo assentitur vero propter aliud, ut est veritas conclusionis, dependens ex veritate principii : sic in voluntate sunt duo actus, quia ut dicitur sexto Ethicorum, quod in intellectu est affirmatio et negatio, hoc in voluntate est prosequi et fugere. Unde in voluntate est unus actus quo assentitur vel adhæretur bono propter se, et alius quo propter aliud. Verumtamen differentia est circa intellectum et voluntatem quantum ad duos hos actus : quoniam duo illi actus intellectus ex natura objectorum sunt tales, ideo limitantur ad certa objecta, ut intellectus ad principia, scientia ad conclusiones. Hinc intellectus est immediatorum, scientia mediatorum. Actus autem voluntatis non est ex natura objecti, sed voluntatis elicientis. Nam voluntas potest velle bonum quod est bonum propter se, propter aliud, et econverso. Ideo duo actus isti voluntatis non requirunt determinata objecta, sed ad omnia volibilia se extendunt. Insuper actus intellectus sufficienter dividitur per actum assentiendi vero propter se, et per actum assentiendi vero propter aliud. Sed velle bonum propter se, et velle bonum propter aliud, non necessario nec sufficienter dividunt actum voluntatis. Quod ostenditur sic : Ponatur quod aliquid ostendatur voluntati sub ratione boni, sed non ostendatur quale sit bonum : voluntas circa bonum illud potest habere actum non necessario inordinatum, ergo nec actum ultra referendum, nec ibi figendum : quia si haberet actum ulterius referendum, uteretur bono illo, sicque apprehenderet illud ut bonum ad finem, quum possit contingere quod sit bonum propter se. Si autem haberet actum ibi sistendum, tunc frueretur illo, quum tamen possit contingere quod sit bonum propter aliud. Hæc Scotus.

Porro, quod in verbis præhabitis dicit delectationem esse necessariam, non videtur intelligendum quod displiceat, aut prorsus involuntaria sit, sed quia naturaliter sequitur actum tam convenientem : quia ut octavo Metaphysicæ suæ Avicenna testatur, delectatio est conjunctio convenientis cum conveniente, [seu] quæ ex hujuscemodi conjunctione oritur. Nam decimo Ethicorum habetur, quod operationes habent delectationes annexas specie differentes sicut et operationes.

Postremo, ad intelligendum præhabita, advertenda sunt quæ circa hæc scribit Albertus Magnus : Frui, inquit, est actus affectus seu voluntatis sequentis actum intellectus secundum quod hujusmodi. Frui enim non accipitur ut tantum in speculatione remaneat : quoniam speculatio de se non ponit inhæsionem, sed potest esse per distantiam rei a speculante ; fructus vero ponit unionem et gustum dulcedinis substantialis interius, fundatæ in rei complexione atque natura. Hinc perfectio inhæsionis in fructu, est penes actum voluntatis. — Quod si quæratur, cur ergo frui non denominatur a voluntate, sicut proprii actus potentiarum communiter denominantur a suis potentiis, ut videre a visu, intelligere ab intellectu : dicendum, quod duplices sunt actus potentiarum. Quidam enim sunt actus ipsarum secundum ipsas, prout referuntur ad sua objecta absolute : et illi denominantur ab ipsis potentiis, ut videre, audire, etc. Quidam vero actus sunt in potentiis secundum quod una ordinatur ad aliam, et tunc aliquid præcedentis remanet in ratione actus sequentis virtualiter. Et tales actus quandoque sunt in ordine cognoscitiva-

rum potentiarum ad invicem tantum, ut scire, credere, opinari : scire enim est actus rationis secundum ordinem ad intellectum. Quandoque autem sunt in ordine motivarum ad elicitivas, sicut eligere, uti, frui : et illi non possunt ab una vi denominari, quia non sunt unius potentiæ absolute, sed unius secundum quod est ordinata ad alias. — Iterum quæri potest, cur frui definiatur per amorem, quum tria requirantur ad inhæsionis perfectionem, videlicet visio speciei, comprehensio per substantiam, et inhæsio per amorem. Præterea, omne peccatum separat nos a Deo : ergo per oppositum omnis virtus conjungit Deo. Ergo omni virtute contingit nos Deo inhærere, et non tantum amore. Respondendum, quod solus amor qui caritas est, perfectam causat inhæsionem : qui quum sit completivus fruitionis, specialiter ponitur in definitione ipsius. Aliæ vero virtutes quamvis disponant ex parte subjecti, non tamen complent fruitionem. Quod patet sic : visio dicit conversionem super præsentia tantum ; comprehensio autem, quæ succedit spei, dicit adhærentiam; sed amor, eo quod est vitta stringens, et acutum mobile penetransque amatum, ut Dionysius ait, dicit inhærentiam. Itaque, ad hoc quod virtus ponatur in definitione fruitionis, non sufficit quod simpliciter conjungit nos Deo. Est enim duplex conjunctio, puta per meritum, et quasi per quemdam contactum. Primo modo omnis virtus Deo conjungit. Sed per contactum spiritualem tripliciter contingit conjunctio, scilicet : per præsentiam, quod est dum intellectus attingit rem in sua essentia, sed non necessario tenet ac habet eam : unde assimilatur contactui mathematico, in quo tantum ultima tangentium simul sunt. Secunda est quasi per adhærentiam et tentionem et habere : et hic est tactus ejus quod succedit spei, assimilaturque tactui compactorum. Tertia est per inhærentiam, quando unum quasi ingreditur alterum, et contrahit impressiones et affectiones a natura ipsius : A et hic est tactus amoris, et assimilatur quasi tactui naturali, in quo tangentia imprimunt sibi invicem suas proprietates. Porro primus modus conjunctionis, qui est per meritum, est ut materialis dispositio ad fruitionem ; secundus vero et tertius propinque se habent ad eam ; sed quartus est completivus ipsius. Hæc Albertus.

Nunc instantiæ sunt solvendæ. Ad quarum primam dicendum, quod dum fruitio dicitur tota merces, sumitur prout beatifi- B cam visionem includit, et non solum pro actu seu delectatione voluntatis, sicut nunc sumpta est. — Ad secundam, quod clara illa intuitio divinæ essentiæ, est substantialiter essentiale præmium atque felicitas Beatorum : non tamen ut sumitur cum exclusione dilectionis fruitivæ eam sequentis; sicut nec alia opinio potest salvari, quod in actu voluntatis consistat felicitas cum exclusione delectationis. Ideo, sicut alii dicunt, quod in actu voluntatis beatitudo consistat, sic quod ipsa dilectio C delectatione perficitur et ornatur; sic dico, quod in visione prætacta consistit felicitas, secundum quod visio illa tam dilectionem quam delectationem sequentes virtualiter continet atque causaliter exserit, imo et inseparabiliter habet annexas, non velut extraneas additiones, sed tanquam proprias decorationes formativas et completivas. Cognitio quippe sine dilectione est informis, nec sine dilectione* quietat. Beatitudo autem mentis creatæ, non D potest esse omnimode simplex quemadmodum increatæ felicitas mentis. Propter quod dixit Boetius, quod felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Quum itaque dicitur quod visio ordinatur ad amorem, dico quod non ordinatur ad amorem tanquam ad aliquod alienum extraneum, sed tanquam ad proprium complementum, et actum concomitantem in se virtualiter comprehensum, atque ex se causaliter prodeuntem : et hoc non impedit quin in visione sit sita felicitas. Tamen de hac re, suo aptiorique loco, exquisitior

* delectatione

(Deo præstante) erit discussio. — Ad tertiam patet ex verbis Antisiodorensis responsio secundum unam positionem, et ex verbis Alberti secundum alium modum.— Ad quartam, quod non quælibet delectatio annexa actui virtuoso, sufficit ad rationem fruitionis, sed illa qua formaliter, immediate et directe quietatur mens et quiescit in summo bono : quod non est omnium virtutum, sed theologicarum objectum. — Idem dicendum ad quintam. — Ad sextam, quod visio seu cognitio, prout in ea consistit beatitudo, videlicet prout modo præfato dilectionem et delectationem includit tanquam germina quædam ex se profluentia, concomitantia, seque ornantia, est optima, nobilissima et sufficientissima actio animæ. Sic et donum sapientiæ salutaris, quæ nunquam informis est, seu mystica theologia, in qua consistit felicitas hujus vitæ, caritatem suo modo includit.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An solo increato bono sit objective fruendum.** Quam quæstionem sic format Scotus : Utrum objectum per se et formale fruitionis, sit ultimus finis.

Videtur quod non. Primo, quia natura non tendit in impossibile : sed Deus in infinitum excellentior est omni creato, et creatura distat ab ipso infinite. Ergo non potest ipsum attingere : nam et infinitum, secundum Philosophum, pertransiri non potest. — Secundo, capacitas mentis creatæ est finita, sicut et ejus essentia. Ergo bono finito potest repleri et contentari. — Tertio, inter susceptibile et susceptivum oportet esse proportionem, quia susceptivum, secundum Philosophum, non est ad quæcumque contingens : sed inter finitum et infinitum nulla est proportio. Mens ergo creata finita, infiniti boni non videtur susceptiva. — De ista materia jam dicta sunt multa, quæ non sunt iteranda.

A Itaque Scotus ad istud respondet : Secundum Avicennam, aliquid finitum potest esse objectum ordinatæ fruitionis. Dixit enim unam intelligentiam ab alia esse productam, et animas nostras ab intelligentia infima, quam sphæræ activorum et passivorum dicit præesse. Sicque affirmat intelligentiam producentem esse objectum fruitionis intelligentiæ a se immediate productæ. Hanc autem opinionem erroneam Scotus et alii doctores catholici concorditer atque idonee reprobant : tum
B quia in se falsa est, asserendo unam intelligentiam esse productam et creatam ab alia, quum omnes simul sint immediate a Deo omnipotenti ac adorando creatæ ; tum quia et dato quod una illarum esset producta ab alia, desiderabilius tamen et jucundius ei esset cognoscere primam causam eo modo quo eam potest cognoscere, quam quæcumque creata, quæ a dignitate et eminentia primi principii deficiunt infinite. Intellectus quoque in cognoscendo non sistit, nisi ad primæ notitiam causæ
C deveniat, quum scire sit rem per causam cognoscere. Rursus, sicut omni finito intellectus potest aliquid majus excogitare, sic et voluntas aliquid majus appetere. Ideo in tali finito non conquiescunt. — De hoc Guillelmus Parisiensis, prima parte voluminis sui de Universo, diffusius scribit.

Præterea circa hæc asserit Scotus, quod ordinatæ fruitionis solus Deus seu ultimus finis objectum sit ; objectum vero fruitionis in communi, sit bonum verum, vel
D bonum ostensum a ratione errante : quod non est verum bonum, sed bonum apparens, vel bonum præfixum : potest enim voluntas præstituere sibi quodcumque bonum tanquam finem. Ratio quoque Avicennæ non concludit : quia et dato quod una intelligentia produceretur ab alia, non tamen quietaretur in illa. Visus enim non quietatur in eo a quo producitur, sed in visibili. Hæc Scotus. Cujus intentio est, quod ultimus finis seu Deus sit formale et per se objectum ordinatæ fruitionis ;

fruitionis vero inordinatæ objectum, sit id in quo fruens sibi constituit erronee ultimum finem, inhærendo illi magis quam Deo; porro objectum fruitionis communiter sumptæ, sit bonum prætacto modo generaliter sumptum.

Insuper ad quæstionem hanc Thomas respondet : Frui aliquo tripliciter dicitur. Aut sicut objecto, et sic solo Deo fruendum est : quia ad bonitatem Dei ordinatur tota bonitas universi, sicut bonum totius exercitus ad bonum principis, ut dicitur undecimo Metaphysicæ. Alio modo, sicut habitu eliciente actum fruitionis : sicque beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio, ut instrumento : et sic fruimur potentia cujus actus est fruitio. Itaque solo Deo qui effective facit beatum, objectaliter est fruendum. Hæc Thomas.

Qui et in Summa sic ait : Ad rationem fructus pertinent duo, videlicet quod sit ultimum, et quod appetitum quadam dulcedine seu delectatione quietet. Dicitur autem aliquid ultimum dupliciter, scilicet simpliciter, et secundum quid : simpliciter, quod ad aliud non refertur; secundum quid, quod est ultimum aliquorum. Quod ergo simpliciter est ultimum in quo quis delectatur tanquam in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo quis dicitur proprie frui. Porro quod in se ipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest. Quod vero in se habet quamdam delectationem ad quam quædam præcedentia referuntur, potest aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus dicimur eo frui, quia adhuc aliquid exspectatur in quo finaliter quiescitur. Hæc Thomas.

Insuper circa hæc scribit Ægidius : Aliquid dicitur bonum nostrum et diligibile a nobis, quatuor modis. Primo, per accidens, quia quamvis in se non habeat unde ametur, tamen in ordine ad aliud ipsum diligimus : ut potionem amaram per respectum ad sanitatem. Secundo, quia in

A se habet unde ametur : ut potio dulcis. Tertio, quia est causa bonitatis formaliter : sicut scientia est causa quod sumus scientes. Quarto, quia est causa bonitatis efficienter : sicque Deus est causa omnis boni. Et hæc duo ultima membra tangit Dionysius undecimo de Divinis nominibus capitulo. Et quia fruitio quietationem includit, ideo illo dumtaxat bono fruimur, quod ad aliud non refertur : quod est bonum perfectum et increatum. — Si autem quæratur an beatitudine sit fruendum, dis-

B tinguere possumus. Nam diligere aliquid, multipliciter potest intelligi, vel dilectione formaliter, vel voluntate instrumentaliter, vel diligibili tanquam objecto. Unde diligo dilectione, diligo voluntate, et diligo diligibili. Ita fruor fruibili, scilicet Deo principaliter et objective, et fruor fruitione seu beatitudine formaliter, et fruor potentia atque virtutibus quasi instrumentaliter. Hæc Ægidius.

Qui etiam asserit, quod in illis quatuor modis prætactis, quibus aliquid dicitur

C bonum et diligibile nobis, secundus includit primum, tertius secundum et primum, quartus tres præcedentes. Quod non videtur, si modi illi accipiantur proprie et præcise, seu per exclusionem sui oppositi : sic enim secundus non includit primum, quum formaliter opponantur; et multo minus Deus dicitur bonum per accidens, seu bonum nostrum formaliter, quum non sit forma inhærens. Quod si dicatur, quod Deus sit bonum nostrum formaliter, non inhærenter, sed exempla-

D riter, ille modus cum quarto coincidit.

Prædictis concordat Richardus. Et addit : Solo Deo fruendum est secundum perfectam rationem fruitionis. Quæ tamen perfectio habet gradus. Ait enim Augustinus libro de Doctrina christiana : Quum adest quod diligitur, delectationem secum gerit : per quam si transieris, eamque retuleris ad id ubi manendum est, uteris ea, nec proprie sed abusive diceris frui; si vero inhæseris atque permanseris, finem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc vere et

proprie frui dicendus es : quod non est A faciendum nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Non enim nisi in re nobilissima quæ per voluntatem potest attingi, statuendus est ultimus finis : cujus rei anima capax est, quum sit illius imago. Quod etiam summum bonum solum potest quietare mentis affectum : ideo eo dumtaxat fruendum est, quia fruitio est ultimus actus appetitivæ potentiæ, quo delectabiliter quiescitur. Hinc primo Confessionum Augustinus loquitur Deo : Fecisti nos, Domine, propter te, et inquie- B tum est cor nostrum donec perveniat et conquiescat in te. Unde in libro de Spiritu et anima fertur : Tantæ dignitatis est rationalis creatura, ut nullum bonum queat ei sufficere præter summum. Quod etiam persuadet experientia, quando homo experitur in se, quod quantumcumque cogitet magnum bonum finitum, semper invenit appetitum suum paratum ad aliquid majus et eminentius appetendum. Nullo ergo creato finaliter objectaliterque fruendum est. Nec obstat quod Tullius ait in sua C Rhetorica : Expetendorum tria sunt genera : unum, quod propter se expetendum est, ut virtus et scientia; aliud, quod propter alterum tantum, sicut pecunia; tertium, quod propter utrumque, ut amicitia. Virtus namque et scientia dicuntur appetendæ propter se, id est per se seu non per accidens tantum, vel quia habent in se unde alliciant et amentur, quamvis nullum aliud bonum inde proveniat et sequatur. Hæc Richardus.

Hinc pulchre scribit Bonaventura : Solo D Deo proprie est fruendum, prout frui dicit motum seu actum cum delectatione et quietatione. Sed communiter accepto frui, prout dicit motum cum delectatione tantum, sic omnibus quæ præsentialiter spiritualiterque delectant et conjuncta sunt fini (cujusmodi sunt dona et fructus ac beatitudines), potest homo non indebite frui. Hujus ratio est, quia nihil potest animam sufficienter finire, nisi bonum ad quod est, et a quo est : quod est summum et infinitum bonum, excedens animæ vires. Naturalis namque cognitio animæ, est cognitio non arctata. Unde nata est quodammodo cognoscere omnia. Hinc non impletur cognitio ejus, nisi cognoscibili in se omnia cognoscibilia continente, et quo cognito omnia cognoscuntur. Similiter affectio animæ nata est diligere omne bonum. Ergo nullo bono sufficienter finitur affectus ejus, nisi quod est bonum omnis boni, et quod est omnia in omnibus : quod est Deus excelsus et gloriosus, qui in Exodo locutus est Moysi : Ego ostendam tibi omne bonum. — Denique, ad hoc quod anima finiatur, necesse est ipsam finiri secundum existimationem : alioqui non esset beata, nisi se existimaret beatam. Existimatio autem animæ supergreditur omne finitum, quoniam omni finito potest majus cogitari : ergo solum infinitum et incircumscriptibile bonum potest animam sufficienter finire, quietare et felicitare. — Quod etiam necesse est propter perfectam delectationem. Ad delectationem enim concurrit delectabile et conjunctio ejus qui delectatur in illo. Omne autem quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulchri. Et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo, idcirco in solo Deo perfecta consistit delectatio. Quod et ratione conjunctionis ita se habet. Solus etenim Deus perfectissime conjungitur animæ, utpote secundum veritatem et intimitatem. Nam propter suam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animæ, estque intimior ei quam ipsa sibi. — Verumtamen ipsa quum sit finita, non capit bonum infinitum, nisi finite. Sed quoniam bonum illud est infinitum, ideo anima ab ipso totaliter absorbetur, ut jam ejus capacitas undique terminetur. Unde non tantum gaudebit, sed ut ait Anselmus, in gaudium Domini introibit. Quod si tantum caperet, et non vinceretur et absorberetur, adhuc posset insurgere appetitus ejus ad amplius aliquid capiendum. Hæc Bonaventura.

Exod. XXXIII, 19.

Matth. XXV, 23.

Porro Durandus circa hæc scribit spe-

cialia quædam, dicens quod immediatum A objectum fruitionis non est Deus, sed actus quo Deus immediate attingitur; et quod objectum fruitionis remotum sit solum Deus. Ad quod probandum, præmittit quod duplex sit finis. Unus est res assecuta : sicut finis avari est pecunia. Alius est assecutio rei : sicut finis avari est possessio pecuniæ. Simili modo, finis creaturæ rationalis sicut res assecuta, est Deus; sed finis ejus ut assecutio, est actio seu visio qua Deum assequimur, obtinemus et beatifice possidemus. Item, quum omnes B actus voluntatis fundentur radicaliter in amore, sciendum quod duplex est amor, videlicet benevolentiæ, et concupiscentiæ. Id amamus amore benevolentiæ, cui volumus aliquod bonum vel aliquam perfectionem. Ipsum vero bonum quod volumus nobis ipsis aut amicis, amamus amore concupiscentiæ. — Hoc præmisso, probat propositum sic : Immediatum objectum amoris concupiscentiæ, non est res subjecto distincta a concupiscente : sed fruitio, quum sit delectatio de Deo et in Deo C habita, est quidam amor concupiscentiæ. Ergo immediatum objectum fruitionis vel delectationis non est Deus, quum ipse sit res a nobis subjecto distincta; sed est aliquis actus quo Deus a nobis attingitur vel habetur. Major probatur inductione. Nam diligo vinum dilectione concupiscentiæ. Numquid immediatum objectum hujus dilectionis est vinum? Certe non, sed usus gustantis. Non enim diligo vinum immediate, sed vinum gustare. Et idem est in omnibus aliis. Ratione probatur. Id ama- D tur amore concupiscentiæ, quod est bonum aut perfectio quam nobis volumus vel amicis. Sed res subjecto distincta, nunquam est bonum nostrum nisi ratione actus quo nobis conjungitur (sicut panis non est bonum nostrum nisi quia eo reficimur), et ipsa conjunctio est bonum nostrum immediate. Ergo res subjecto distincta a concupiscente, non est immediatum objectum amoris concupiscentiæ. Minor quoque probatur : quia fruitio vel delectatio, aut concupiscentiæ amor est, aut benevolentiæ. Non potest dici quod sit amor benevolentiæ quo velimus aliquod bonum Deo : quoniam delectatio de Deo habita, correspondet desiderio de ipso habendo; sed per tale desiderium non desideramus aliquid Deo, sed nobis, videlicet videre ipsum. Ergo delectatio de Deo habita, non est amor benevolentiæ ad Deum, sed amor concupiscentiæ retortæ ad nos.

Hæc autem Durandi opinio videtur irrationabilis et absurda. Primo, quoniam Deus in communi et approbato modo loquendi, asseritur esse objectum immediatum, proprium et formale theologicarum virtutum et actuum earumdem. Secundo, quoniam amor quo Deum diligimus, tanto est purior, perfectior atque divinior, quo minus ad se reciprocus et reflexus, et quo minus amori concupiscentiæ ad se retorto admixtus, prout viri contemplativi doctissimi et desuper illustrati, Bernardus, Vercellensis, Hugo, Cassianus, Climacus, Joannes Ruysbroeck, et alii multi, concorditer docent. Amor autem Beatorum quo diligunt Deum, purissimus est, deiformis, nil habens de concupiscentia, reflexione et privato amore directe admixtum. Tertio, quia Beati sunt ad Deum pure, perfecte totaliterque conversi, atque in ipsum purissimo intuitu et affectu transformati. Idcirco se totos et omne commodum suum, omnem actum et universam beatitudinem suam, sincerissime ac integerrime referunt finaliter inavertibiliterque in Deum et ad ejus honorificentiam. Idcirco eorum actui et amori, fruitioni et contemplationi, nil de concupiscentia commodi sui ad se retorti miscetur. Et de hoc pulchre et profunde sanctus scribit Bernardus in libro de Amando Deum, et super Cantica. Similiter Vercellensis, atque Richardus de S. Victore, libro de Laudibus caritatis, dicentes quod sicut Deus omnipotens et sublimis omnia amat propter se ipsum, sic sancti et perfecti, præsertim Beati, se ipsos et omnia sua diligunt pure et impermixte

in Deo et propter Deum. Et quamvis optent seu ament beneficia Dei ac dona et præmia ejus, hoc tamen non venit ex privato amore, imo nec principaliter aut directe ex naturali sui dilectione, sed ex caritate purissima qua totis præcordiis diligunt Deum pure in se et propter se, non ut eo fruantur. Imo, quia diligunt eum, cupiunt ei uniri, eoque frui et glorificari ab eo, et totum hoc ad ipsum Deum finaliter referunt, quemadmodum omne creatum ad increatum bonum est pure ac integre referendum. Et quia non possunt Deum plene totoque posse honorare, habere, amplecti, et æternaliter possidere, nisi eum clare conspiciant, ac eo fruantur, ac glorificentur ab ipso; ideo optant seu amant eum per speciem intueri, ipsoque beatifice frui, ita quod hanc ipsam fruitionem et visionem referunt prorsus pure in Deum, sicque sint ei omnino subjecti. Non ergo finaliter amant Deum quia cupiunt eum videre : hoc enim esset increatum bonum referre ad bonum creatum et ad commodum suum, et uti Deo. Sed diligunt Deum quia volunt ei quod ipse est et quidquid est, ad gloriam et honorem ipsius. Amare enim, secundum Philosophum, est alicui bonum velle. Sic quoque finaliter desiderant Deum, non quasi aliquid perfectionis sit ei addendum, sed ut ab ipsis modo jam tacto glorificandum sincerissime propter se ipsum. Postremo, id cujus actus, usus seu fructus amatur amore concupiscentiæ, et amore concupiscentiæ amari censetur : sicut qui amat cibi aut potus degustationem amore concupiscentiæ, etiam cibum et potum tali amat amore. Si ergo visionem aut fruitionem Dei diligimus amore concupiscentiæ, ut dicit Durandus, sequitur quod et Deum ita amemus : quod esset Deo uti, et se ipsum Deo præferre.

Insuper, quod ait Durandus, id quod amatur amore concupiscentiæ, non differre subjecto a concupiscente, videtur erroneum. Amore enim concupiscentiæ amamus equum, vestem, argentum : quæ extra nos sunt. Usum quoque talium sæpe appetimus aliis. Nec vinum amamus solum propter ipsius gustum, imo interdum ut indigentibus et infirmis exhibeatur, aut in Dei sacrificio offeratur.

Præterea, sicut præhabitum est, S. Thomas, Bonaventura, Antisiodorensis, et alii præallegati, dicunt solo Deo objective et materialiter esse fruendum ; beatitudine vero creata, seu beatifica visione atque fruitione, formaliter tantum. Ideo Thomas non dicit quod Durandus eum dixisse allegat. — Et rursus Bonaventura hic scribit : Beatitudo creata non finit appetitum per se, sed per conjunctionem cum beatitudine increata. Unde anima ipsam diligit propter Deum, non propter se. — Albertus etiam ait quod quum dicitur, Fruimur creatura, ablativus ille construi potest in ratione formæ, vel in ratione objecti seu efficientis : et primo modo locutio vera est, alio modo falsa.

Denique multa alia quæ non videntur posse salvari, scribit in hujus quæstionis solutione Durandus, inter cetera dicens : Omnis amor habet aliquid complexum pro objecto, quia voluntas sequitur actum intellectus componentis et dividentis : sed Deus ut sic, est aliquid incomplexum. Quocirca reor dicendum, quod sicut quædam est operatio intellectus quæ vocatur simplex aut simplicium apprehensio, sic quædam est appetitio seu dilectio voluntatis consequens hujusmodi apprehensionem. Simili quoque argumento argui posset, quod visio Dei non posset esse amoris aut fruitionis objectum, quum visio sit quid incomplexum.

Nunc solvendæ sunt instantiæ primo factæ. Ad quarum primam dicendum, quod quamvis Deus sit infinite perfectior creaturis, rationalis tamen creatura ad ejus similitudinem facta, ipsum per cognitionem et amorem potest attingere, nec est localis distantia. Nihilo minus cognitio illa etiam beatifica mentis creatæ, a perfectione increatæ cognitionis Dei deficit infi-

nite. — Secunda instantia ex præinductis verbis Bonaventuræ soluta est. Quam et Durandus solvit, dicendo quod capacitas voluntatis terminari potest per aliquod finitum informative : quia tam fruitio voluntatis quam visio intellectus, est aliquod finitum. Sed id quod terminat capacitatem intellectus ac voluntatis objective, oportet esse infinitum. Cujus ratio est, quod objectum intellectus est ens secundum omnem rationem entis; et objectum voluntatis est bonum secundum omnem rationem boni. Idcirco nil potest objective terminare capacitatem intellectus et voluntatis, nisi contineat in se rationem et perfectionem omnis entis et omnis boni. — Ad tertiam, quod inter finitum et infinitum nulla est proportio naturalis atque univoca, sed bene imitativa et analogica, loquendo de analogia modo superius introducto.

Porro, ut præhabita clarius intelligantur, addendum, quod quamvis modo negatum sit immediatum objectum fruitionis esse visionem Dei, non Deum; nihilo minus fateor tam visionem quam fruitionem seu delectationem, posse secundum se considerari, ita quod erit hujusmodi considerationis objectum, ex cujus consideratione orietur mox gaudium speciale, prout Guillelmus Parisiensis diffuse ostendit in tractatu de Gaudiis supercœlestibus. Sed ita loquendo de actibus illis seu delectationibus, utendum est ipsis, non proprie fruendum : quoniam ordinantur ad increatum objectum, sicut ex verbis Bonaventuræ nunc patuit. — Unde Thomas affirmat : Actus voluntatis sicut et intellectus, super se ipsos reflectuntur. Volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. — Hinc ait et Petrus : Delectationem summam sequitur quædam jucunditas seu gaudium ex conversione intellectus super illam delectationem, et in hoc completur fruitio; et est quasi fructus quod scit se delectari. Idcirco fre- A quenter a Sanctis fruitio illa gaudium et lætitia appellatur. Unde Isaias dicit : Gaudium et lætitiam obtinebunt. *Is.* xxxv, 10.

Insuper, circa hæc scribit Albertus : Quum dicitur, Amor diligitur amore, non est diversus amor in actu verbi et in materia actus, et in habitu a quo egreditur actus ille; sed unus et idem aliter et aliter signatus. Unde sicut non est diversa visio qua video parietem, et video me videre; et sicut non est diversus intellectus quo intelligo hominem, et intelligo me intel- B ligere : sic non est diversus amor quo amo Deum, et quo amo me amare vel amorem meum. Et hoc quidem multi dicunt; sed tamen non multi intelligunt. Causa autem hujus est, quia quum dico, Intelligo hominem, transit vis intellectiva in hominem per actum intelligendi qui est ab intellectu. Igitur secundum rationem prius est in actu eadem vis et acceptio ipsius. Sic etiam est ex parte virium motivarum, quum dico, Amo Deum. Transit enim vis amoris seu vis affectiva in C Deum per actum amoris : sicque eodem actu transit in objectum, nec est amor diversus. Hæc Albertus.

In cujus verbis duo videntur obscura. Primum, quod dicit non esse diversam visionem qua quis videt parietem, et qua videt se videre. Quum enim visus exterior sit vis organica materialis, non est reflexiva super proprium actum. Idcirco non videt quis corporali visu visionem sui corporei visus seu visivæ potentiæ. Nec objectum visus, quod est coloratum aut D lucidum, extendit se ad hujusmodi visionem : ideo, sicut non continetur sub objecto visivæ potentiæ, sic nec corporali visione videtur. Secundum est, quod dicit non esse diversum intellectum seu intelligendi actum quo quis intelligit hominem, et intelligit se intelligere; nec diversum esse amorem quo amat Deum, et quo amat se amare aut suum amorem. Dum enim intelligit quis se intelligere, reflectit se super proprium actum intellectivum : in qua reflexione actus ille

habet rationem objecti. Qui actus sic sumptus, alia consideratione et intuitione attenditur : per quam considerationem tanquam per medium, vis intellectiva fertur in actum illum veluti in objectum ; nec aliter esset ibi reflexio super proprium actum. Et idem est de actu voluntatis. Ratio quoque Alberti qua dicit, Quum dico, Intelligo hominem, transit vis intellectiva in hominem per actum intelligendi, etc., hæc (inquam) ratio non videtur plus obtinere, nisi quod idem numero sit actus intelligendi quo sum formaliter intelligens, et quo intelligo ipsum objectum ; non autem quod sit idem numero actus quo intelligo objectum, et proprium intelligendi actum per reflexionem super ipsum. Et hoc æstimo verum, quanquam et Thomas in Summa videatur sentire sicut Albertus.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An Beati una et eadem fruitione fruantur divina essentia et persona, imo et tota superbenedicta incomprehensibili Trinitate.**

Videtur quod non. Primo, quoniam divinæ et adorandæ personæ per relativas proprietates ab invicem distinguuntur : ergo sub eadem ratione non potest quis frui eisdem, quemadmodum nec cognoscere, quum fruitio visionem seu cognitionem sequatur. — Secundo, quoniam actus distinguuntur per objecta : ergo trium suppositorum non est una fruitio. — Tertio, quoniam bonitas, dulcedo seu veritas, quæ ponitur fruitionis objectum ac ratio, non eodem modo convenit eis, sed Patri a se, id est non ab alio, Filio autem a Patre, et Spiritui Sancto ab utroque. Ergo nec una fruitione quis fruitur eis.

Ad hanc respondet Albertus : Dum quæritur an fruamur personis in eo quod per- A sonæ sunt, dicendum quod si ly in eo dicit rationem objecti fruitionis, non fruimur personis in eo quod personæ sunt. Si autem dicit indifferentiam et identitatem personæ ad objectum fruitionis, sic fruimur personis in eo quod personæ sunt. Licet enim fruitio per se sit Dei in quantum est summum bonum, non tamen est Dei per consequens, et personæ per accidens : quia in Deo non est consequens universale ad particulare, sed idem ; similiter in Deo non est accidentale, sed B idem. Ideo fruimur Deo et personis, in quantum idem sunt cum summo bono. Itaque fruimur Patre determinate : non quidem secundum quod ad Filium est, sed in quantum ipse relatus ad Filium, est summo bono idem per essentiam. Hæc Albertus.

Porro Thomas respondet : Una fruitione fruimur tribus personis. Cujus duplex est ratio. Una ex parte divinæ essentiæ. Objectum enim fruitionis est bonitas summa : quæ quum sit eadem numero in C tribus personis, ipsarum est una fruitio. Secunda ratio sumitur ex parte proprietatum. Nam ut ait Philosophus, Qui noscit unum relativorum, cognoscit et reliquum. Et sic quum tota fruitio originetur ex visione, qui fruitur uno relativorum in quantum hujusmodi, fruitur reliquo. Personæ autem divinæ distinguuntur tantum secundum relationes. Ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius : sicque est una fruitio trium. Sed ratio prima est melior, quæ tangit rationem objecti a quo D actus suscipit unitatem.

Idem dicit Richardus. Ægidius quoque, qui addit istud ex tribus posse probari. Primo, ex parte fruibilitatis, quæ est proprietas summæ bonitatis, cui propter se inhæretur amore : quæ quum sit una in tribus personis, una est earum fruitio. Secundo, ex parte fruibilis, quoniam tres personæ sunt unus omnium intellectualium creaturarum finis, in quo solo ultimate atque plenarie quietantur. Tertio, ex parte fruentium. Nullus enim quietatur

A in duobus in eo quod duo, aut in pluribus in eo quod plura. Unde sicut unum est universorum principium, ita et unus omnium finis, ad quem omnia reducuntur. Item, sicut adoratio respicit majestatem, ita fruitio bonitatem. Hinc sicut tribus personis propter unam majestatem adoratio una debetur, ita una fruitione frui eis debemus, propter unam earum indivisibilem bonitatem. Hæc Ægidius.

Antisiodorensis vero sic arguit : Frui, est amore alicui propter se tantum inhærere. B Si ergo fruendum est Filio, Filius diligendus est propter se, non igitur propter Patrem. Ad quod respondet, quod Filius diligendus est propter se tantum ; nec tamen sequitur quod non propter Patrem, quia non excluditur Pater, quum sit idem finis qui Filius. Porro quum dicitur, Pater diligit Filium propter Filium, ly propter accipitur privative, et est sensus : Diligit Filium non propter aliud. Quum autem dicitur Deus esse diligendus propter beneficia sua, ly propter non dicit causam finalem, sed materialiter C incitativam. Quum vero asserit Augustinus, Una sola Dei imago colenda est, quæ est id quod Deus Pater, quæ non pro Patre, sed cum Patre colenda est : sensus est, quod Pater et Filius sunt colendi ut unus omnium finis. Hæc Antisiodorensis.

At vero Scotus circa hæc quærit, utrum in objecto fruibili sit aliqua distinctio, ita ut voluntas eo fruatur secundum unam rationem, et non secundum aliam. Et arguit primo quod sic, quia primo Ethicorum habetur quod sicut ens et unum sunt D in omni genere, ita et bonum. Quum ergo Deus et divina essentia, quæ sunt fruibilia, habeant bonitatem substantiæ et relationis, habent duas rationes secundum quas sunt fruibiles. Præterea, sicut verum et unum convertuntur cum ente, ita et bonum. Sed unitas translata ad divina, est essentialis et personalis : sunt enim ibi tres unitates; ergo et tres bonitates. Ergo Deus secundum unam est fruibilis, et non secundum alteram; aut si secundum utramque, hoc est secundum plures actus fruendi.

Ad hæc dicit, quod quatuor assignantur distinctiones in divinis : una essentiæ et personæ, alia personarum inter se, tertia essentiæ ab attributis, quarta idearum ab essentia. Primo ergo considerandum, an viator fruitione imperfecta possit alia fruitione frui essentia, et personis; alia quoque fruitione una persona, et alia fruitione alia; deinde de fruitione perfecta. Dico ergo quod viator potest frui essentia non fruendo persona. Potest enim Deum absolute considerare, non cogitando de relatione, nec eam negando, et ferri in Deum amore ac frui eodem, quemadmodum philosophi in lumine naturali conceperunt Deum absolute ut summum bonum. Quumque relatio non sit de ratione essentiæ aut Deitatis, potest Deus seu essentia ac bonitas summa, sine conceptu relationis considerari. Non autem potest viator frui persona divina, nisi fruendo essentia, quia persona in sui ratione includit essentiam. — Secundo dicendum, quod viator potest frui una persona non fruendo alia, et hoc ordinate : quia una persona potest intelligi non intellecta alia, quamvis intellecta una persona, necessario concomitetur alia, eo quod relativæ sunt, et intellectualiter concomitentur ut terminantes respectum. Non tamen oportet propter hoc, quod viator fruatur et alia illa persona; sicut et frui possumus Creatore, non fruendo creatura ad quam refertur Creator. Item, saltem duæ personæ, scilicet Pater et Filius, possunt intelligi non intellecta tertia : quia nec Pater ut pater, nec Filius ut filius, refertur ad Spiritum Sanctum. Ecclesia quoque habet speciales orationes ad personas; et offerendo preces uni personæ, non oportet intelligere alias. — Tertio inquirendum, an per omnipotentiam Dei possibile sit Beatum seu comprehensorem frui essentia, et non frui persona; aut frui una, et non alia. Et dicunt quidam quod non, quia essentia divina non est nisi in per-

sonis; talis etiam visio esset imperfecta: A ergo et fruitio eam sequens. Mihi autem videtur quod non includat contradictionem, quod Deus ex potentia sua absoluta causet in intellectu alicujus Beati visionem divinæ essentiæ absque visione personæ, et similiter visionem unius personæ sine visione alterius; et similiter de fruitione. Nam Pater æternus formaliter beatus est actu intrinseco sibi proprio. Non enim productione Filii est formaliter beatus: quoniam sicut Pater non sapit sapientia genita, ita non est beatus beatitu- B dine genita. Sed quidquid est intrinsecum Patri, prius est prioritate originis in Patre, quam producatur Filius, sub omni ratione perfecta: aliter non esset perfecte beatus in illo priori originis. Et in illo priori Pater habet essentiam, non ut communicatam Filio et Spiritui Sancto, sed ut in se tantum; et ipsa ut talis, est summe amabilis, et fruitionis objectum. Ergo Pater potest eam ut sic, ostendere alicui Beato, qui sic frueretur ea non fruendo persona. Sic quoque posset ostendi una C persona ut summum bonum, absque alterius visione. Nec valet quod opponitur, quia relative dicuntur ad invicem. Non enim sequitur: video te Patrem, ergo video Filium tuum. Hæc Scotus.

Cujus positionem non nisi breviter tango et recitative. Materia enim profunda est, et non videtur mihi securum considerationem nimis profundare in ea, aut
Eccli I, 2. velle metiri abyssum, et determinare quid omnipotentia supergloriosissimi Dei possit, et quid in cœlestibus illis civibus fieri D queat. Unde de his et consimilibus tutius est reverentiale silentium, quam curiosum aut præsumptuosum scrutinium. Idcirco pensare debemus illud libri Sapientiæ:
Sap. IX, 16, 17. Difficile æstimamus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt invenimus cum labore; quæ autem in cœlis sunt, quis investigabit? Sensum autem tuum, Domine, quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris Spiritum tuum de cœlis? Hinc divinissimus et illuminatissimus Dionysius, et post eum Damascenus, sapienter dixerunt: Non esse audendum aliquid de supersubstantiali Deitate affirmare, præter ea quæ nobis in Scripturis sunt tradita.

His quoque a Scoto hic dictis, obviat quod Henricus Quodlibeto secundo, quæstione septima, qua quærit an Beati unico intuitu videant tres personas distincte, scribit, dicendo: Persona in Deo non potest intelligi nisi dupliciter, scilicet aut ut respiciens alteram, aut ut subsistens in divina essentia. Et hoc secundo modo, quilibet Beatus videt tres personas intuitu unico, non ut distinctas, quia in essentia unum sunt. Qui autem primo modo videt aliquam, non videt eam nisi ut relatam, et sic ut distinctam: quia non nisi relatione personali distinguitur a persona, dicente Boetio: Essentia tenet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. Natura autem eorum quæ non intelliguntur nisi ex relatione ad alterum, talis est quod intellectus unius dependet ab intellectu alterius, ita quod qui novit unum, novit et reliquum, ut in Prædicamentis habetur. Idcirco dicendum, quod tres divinæ personæ a Beatis non nisi unico intuitu possint videri. Omnes enim unum sunt in divina essentia, et inter se referuntur, Pater ad Filium, atque uterque ad Spiritum Sanctum. Quumque arguitur quod plura non videntur uno intuitu, respondetur quod verum est de pluribus penitus absolutis, non respectivis. — Hæc Henricus. Cujus responsio consonat dictis a Thoma aliisque præfatis.

Postremo, quod viatores dicuntur una fruitione tribus frui personis, quidam intelligunt de unitate fruitionis actuali vel habituali. Et sicut in tribus superbeatissimis personis est summa æqualitas, consubstantialisque unitas, eademque perfectio; sic eis æqualiter est fruendum, non magis una quam alia, ut declarat Albertus.

Instantiæ autem in exordio factæ, solutæ sunt. Quamvis enim personæ ab invicem distinguantur, tamen in bonitate

communicant : quæ quamvis aliter sit in Patre, aliter in Filio ac Spiritu Sancto, quantum ad hoc quod Pater non habet eam ab alio, sicut Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque; est tamen realiter bonitas una ac summa.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An fine ultimo seu summo bono voluntati creatæ clare ostenso, possit ipsa voluntas ipso non frui.**

Videtur quod imo. Primo, quia voluntas ex sua natura est liberrima virium animæ : ergo a quocumque objecto sibi ostenso potest se libere avertere. — Secundo, liberum est quod potest ad utrumque oppositorum se habere, nec determinatum est ad unum illorum. Ergo voluntas potest se a fine sibi ostenso tam libere avertere, quam libere potest se ad illum convertere. — Tertio, natura et voluntas sunt principia opposita, ut secundo dicitur Physicorum. Natura autem determinatur ad unum, ut fertur ibidem. Non ergo voluntas necessitatur ad alterum oppositorum, præsertim quum necessitas et libertas mutuo opponantur. — Quarto, secundum Augustinum primo libro Retractationum, Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas : quod intelligendum est de voluntate quantum ad actum ipsius, non quoad ejus naturam. Potest ergo actum suum elicere et cohibere, proposito sibi quocumque objecto. — Quinto, secundum Philosophum tertio de Anima, potentiæ rationales se habent ad opposita : voluntas autem est potentia rationalis, utpote in superiori animæ parte fundata.

Hanc quæstionem non vidi hic motam nisi a Scoto et suis. Henricus autem, Thomas, et alii, alibi movent eam.

Itaque Scotus respondet : Dicunt aliqui, quod contingit loqui de fine dupliciter : A aut de fine ultimo obscure cognito, aut clare viso. Si primo modo, adhuc dupliciter : aut de fine ultimo obscure cognito in universali, aut in particulari. Primo modo de ipso loquendo, videlicet obscure cognito in universali, dicunt quod voluntas necessario fruitur eo, seu ei inhæret, et sic necessario seu naturaliter appetit illum : quia ut dicitur secundo Physicorum, Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus. Unde sicut intellectus naturaliter assentit primis B principiis speculabilium, sic voluntas adhæret ultimo fini operabilium, qui est felicitas, quam homo naturaliter appetit. Porro de fine in particulari obscure cognito, dicunt quod non est necesse frui eo. Si autem loquamur de fine vero et summo clare ostenso, sic ille cui ostenditur finis ille, aut habet voluntatem tali objecto proportionatam per caritatem, aut non : si sic, et finis videtur practice sub ratione finis, tunc non potest non frui eo, ita quod implicet non frui eo : quia C in fine sic apprehenso non occurrit aliqua ratio mali, neque defectus boni. Si vero voluntas non sit proportionata illi objecto per caritatem, utpote in puris naturalibus stans, non potest frui eo : quia supernaturaliter agere præsupponit supernaturaliter esse. Hæc est recitatio Scoti.

Qui consequenter contra primam opinionem arguit : primo, ex auctoritate Augustini prætacta; secundo, quia si voluntas sic necessitaretur ad volendum ultimum finem in universali, semper teneret intel- D lectum in consideratione finis illius; tertio, quia uniformiter et semper æque intense ferretur in ultimum finem ita in universali conceptum : quod enim necessarie agit, agit secundum ultimum suæ potentiæ. Alia multa similia contra prædicta objicit Scotus. Cujus motiva non nisi brevissime tango, brevitati in omnibus pro viribus studens. Tenetque Scotus, quod non est necessarium voluntatem frui fine ultimo in universali ostenso et obscure viso : quoniam sicut est in potestate vo-

luntatis avertere intellectum a cognitione actuali finis sic cogniti, et ita per consequens non frui eo; ita etiam est in potestate voluntatis quod non fruatur tali fine, quamvis sic ostendatur ab intellectu: quia nihil tam est in potestate voluntatis ut actus ejus. — Consequenter dicit, quod voluntas elevata per caritatem, non necessario fruitur fine ultimo sibi clare ostenso : quia non est necessitas eliciendi actum ex parte principii eliciendi. Nam caritas eadem est, quando finis ultimus clare videtur, et quando obscure. Ideo, sicut non elicit necessario actum fruitionis quando finis obscure videtur, ita nec quando clare ostenditur. — Insuper dicit, quod non sit impossibile voluntatem non elevatam per caritatem frui fine ultimo sibi clare ostenso : quia voluntas circa objectum obscure visum, potest habere actum fruitionis, etc. Hæc est positio Scoti, quam ejus sequaces diffusius prosequuntur.

Nunc tangam quid sanctus Doctor super his sentiat. Itaque in secunda parte Summæ suæ, quæstione decima, quærit an voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. Ad quod respondet : Sicut ait Boetius in libro de Duabus naturis, et Philosophus octavo Physicorum, natura multipliciter sumitur. Primo, pro principio intrinseco rerum mobilium : quod est materia aut forma naturalis, ut patet ex secundo Physicorum. Secundo, pro unaquaque substantia seu quolibet ente : sicque id est naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei. Porro in omnibus ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, tanquam in primum. Hinc ita accipiendo naturam, oportet quod semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale : quemadmodum principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter principium motivum voluntariorum, oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter

A tendit, sicut et quælibet potentia in suum objectum; ultimus quoque finis, qui se sic habet in appetibilibus ut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed et ea quæ conveniunt potentiis aliis : ut cognitionem veri, et esse ac vivere, et consimilia, quæ consistentiam respiciunt naturalem. Quæ omnia comprehenduntur sub

B voluntatis objecto, velut quædam particularia bona.

Consequenter ad aliam quæstionem respondet : Voluntas movetur dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus : et sic a nullo objecto ex necessitate movetur. Potest enim quis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens illud non velle. Alio modo, quantum ad actus specificationem, quæ est ex objecto : sicque ab aliquo objecto de necessitate movetur, et ab aliquo non. In motu

C namque cujuslibet potentiæ a suo objecto, consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam : sicut visibile movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color visui proponatur, ex necessitate movet visum, nisi quis visum avertat : quod spectat ad exercitium actus. Si autem aliquid proponeretur visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, et secundum aliquid non tale; non ex necessitate visus tale objectum videret, inten-

D dendo in illud secundum id quo non est coloratum in actu. Quemadmodum autem coloratum est visus objectum, sic bonum objectum est voluntatis. Hinc si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, voluntas ex necessitate in illud tendet, si aliquid velit : non enim potest velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas

feretur in illud. Quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo solum illud bonum quod est perfectum, et cui nil deest, est tale bonum quod voluntas non potest non velle : quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, sicque repudiari a voluntate, quæ potest in idem diversimode ferri secundum diversas considerationes. Sicque finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quoniam finis ille est bonum perfectum ; conformiter illa quæ ordinantur in hunc finem, sine quibus finis iste haberi non valet, ut esse, vivere, intelligere, atque similia. Cetera vero sine quibus finis potest haberi, non necessario vult qui vult finem. Hæc Thomas in Summa.

In qua etiam, quinta quæstione, ad quæstionem qua quærit, an omnes beatitudinem appetant, sic respondet : Beatitudo dupliciter potest considerari. Primo, secundum communem beatitudinis rationem : sicque necesse est ut omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis, est quod sit bonum perfectum. Quumque bonum sit voluntatis objectum, perfectum alicujus bonum est quod voluntati ejus totaliter satisfacit. Hinc beatitudinem appetere, non est aliud quam optare ut voluntas satietur : quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit : et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia ignorant cui communis ratio beatitudinis competat; et per consequens, quoad hoc, nec omnes eam volunt aut cupiunt. — Insuper, ad quæstionem eamdem, super quartum, magistralius respondens, disseruit : In omni ordine mobilium et motorum, oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris, per dispositionem eis a primo motore impressam, ut patet quum anima seu voluntas movet manum, et manus baculum qui percutit : quod est finis a voluntate

A intentus. Manus ac baculus tendunt ad finem a voluntate intentum, per hoc quod voluntas imprimit eis mediate vel immediate. Sed hoc distat inter motus naturales et violentos, quod in motibus violentis, impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis præter naturam. Hinc operatio consequens ex tali impressione, est eis difficilis et laboriosa. In motibus autem naturalibus, impressio relicta in secundis motoribus a primo motore, est eis conveniens et suavis. Propter

B quod dicitur a Sapiente, quod Deus omnia *Sap.* VIII, 1. suaviter disponit, quoniam unaquæque res ex natura sibi divinitus indita, tendit in illud ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptæ. Et quoniam cuncta a Deo procedunt in quantum bonus est, prout Dionysius et Augustinus affirmant; hinc omnia creata, secundum impressionem a Deo creatore receptam inclinantur ad bonum appetendum secundum modum suum, ut sic in rebus circulatio quædam

C inveniatur, dum a bono egredientes, revertuntur aut tendunt in illud. Denique circulatio ista in intellectualibus creaturis perficitur : quæ cognoscendo et amando, summum bonum attingere queunt, in quo consistit eorum felicitas. In ceteris vero manet imperfecta : quia non ad ipsum Creatorem, sed ad aliqualem ejus similitudinem aut participationem attingunt, ut irrationalia. Ideo, sicut quælibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quælibet rationalis creatura naturaliter cu-

D pit felicitatem. Hinc Augustinus tertiodecimo de Trinitate testatur, quod si mimus de quo ibi loquitur, dixisset, Omnes vultis esse beati, non miseri; dixisset aliquid quod omnes in sua voluntate sic esse novissent. Boetius quoque libro tertio de Consolatione, probat quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas naturaliter est inserta. Verum autem bonum vocat beatitudinem.

Præterea Thomas super quartum, distinctione quadragesima octava, solvendo

quæstionem, an Deitas possit videri a malis sine gaudio, ait : In quolibet appetibili seu delectabili duo possunt considerari, videlicet id quod appetitur seu delectabile est, et ratio appetibilitatis vel delectabilitatis. Quemadmodum autem secundum Boetium in libro de Hebdomadibus, id quod est, habere aliquid potest præter id quod est; ipsum vero esse, nil aliud præter se habet admixtum : ita id quod est appetibile vel delectabile, aliquid aliud potest habere admixtum unde non sit delectabile seu appetibile; sed id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis, nil habet nec habere potest admixtum unde non sit appetibile aut delectabile. Res ergo quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio totius appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare. Quumque Deus sit essentialiter ipsa bonitas pura, non potest Deitas ipsa sine gaudio videri ab aliquo. Hæc Thomas. — Cujus dicta videntur solidioribus ac verioribus fundamentis inniti, quam prætacta opinio Scoti. Sed et scripta Petri, Ægidii et Richardi, consonant Thomæ.

Henricus autem Quodlibeto duodecimo, solvens hanc quæstionem, an Deus facere possit quod intellectus videat ipsum clare per speciem, et tamen voluntas non diligat eum, ait : Quamvis voluntas ad quodcumque ordinetur in volendo, libere velit illud, aliter tamen ordinatur in volendo finem, et aliter in volendo id quod est ad finem. Ad finem autem licet sic ordinetur, ut libere velit eum; non tamen sic, ut possit ipsum velle ex libero arbitrio, ut est flexibile secundum effectum ad opposita : imo sic ordinatur solummodo ad ea quæ sunt ad finem. Omne namque quod vult ex libero arbitrio, vult per electionem; et quod sic vult, potest libere velle et non velle. Nemo autem potest aliquid libere velle et non velle, nisi ex duplici causa. Primo, quia simul videt in eo rationem boni et mali : ut dum quis intelligit fornicationem sub ratione delectabilis

A inordinati. Secundo, quia in eo quod intellectus videt ut bonum, videt etiam diminutum : cujus diminutio est defectus bonitatis et quoddam malum. Et tale bonum diminutum, est omne bonum quod est ad finem : ideo libero arbitrio potest a voluntate appeti in quantum bonum, et non appeti secundum quod malum. Quumque in Deo intellecto sub ratione boni ab intellectu sub ratione qua practicus est, non potest adspectus fieri nisi ad bonum, et impossibile est quod adspectus fiat ad ma-
B lum, quia in ipso est perfecta ratio omnis boni, nullaque ratio mali aut defectus ; ideo dico, quod simpliciter impossibile est quod intellectus videat Deum ut finem (quod proprie ad intellectum pertinet practicum circa amabile, quum sit finis in quo est perfecta ratio omnis boni), et quod voluntas nolit ipsum : imo necesse est quod velit ipsum statim ac diligat, nec ab ipso clare viso averti potest voluntas. Hæc Henricus. — Cujus positio videtur concordare cum Thoma in re, quamvis non om-
C nino in verbis. Nam dicit voluntatem ad finem ultimum libere ferri; Thomas autem, naturaliter et ex necessitate. Quod concordatur, si libertas illa coactionem tantum excludat. Sic enim Beati in patria Deo glorioso et sancto libere perfruuntur.

Itaque est tenendum, quod voluntas naturaliter velit beatitudinem et ultimum finem seu bonum in generali, secundum modum in verbis Thomæ expressum; et item, quod summo bono sibi clare ostenso, non possit non affici, sed mox de necessi-
D tate diligit illud, et delectatur in ipso, ac fruitur ipso, si habeat caritatem. Imo, si impio Deitas ostenderetur tam clare, ille delectando in ea, de sua (ut probabile est) culpa doleret, quod vana et vilia prætulerit tam superpulcherrimæ ac incomparabiliter optimæ Deitati; sicque caritatem acquireret, nec sola naturali dilectione afficeretur ad illam. Præterea, quum pulchrum et bonum naturaliter delectet atque illiciat intuentem, objectum illud bonitatis immensæ ac pulchritudinis infinitæ osten-

sum et visum clare, affectum conspicientis mox prorsus accenderet, alliceret, absorberet et vinceret, sicut et supra ex verbis Bonaventuræ inductum est; nec posset non complacere, non delectare, non occupare totaliter intuentem. Et hoc S. Bernardus, Hugo de S. Victore, et alii magni patres senserunt. Imo ut sanctus ille Bernardus in libro de Consideratione testatus est, aliqui in profundissima Dei misericordia ita præveniuntur interdum et rapiuntur in Deum, ut jam quasi sopita arbitrii libertate, non possint non inflammari et absorberi in illo: sicque etiam quoad exercitium actus, quodammodo quadam necessitate moventur a summo illo objecto ad horam. Unde et Bonaventura refert se vidisse fratrem Ægidium, unum de primis sociis ac fratribus sancti seraphicique Francisci, tam assidue ac frequenter rapi et raptum in Deum, quod vitam angelicam potius quam humanam inter homines ducere videbatur.

Verumtamen quidam doctores, ut Thomas de Argentina, imaginantur quod Deus excelsus posset se clare ostendere menti impii et damnati, sub ratione ulciscentis justitiæ, sicque videri et nihilo minus odiri ab ea. Ad quod primo arbitror respondendum, quod non minor est pulchritudo et amœnitas divinæ justitiæ in se ipsa, quam divinæ et increatæ sapientiæ. Propter quod, si sapientia clare videri non posset quin delectaret, sequitur quod nec justitia sine delectatione possit videri. Deinde casus ille impossibilis æstimatur a multis, quod scilicet mens creata posset Deum clare conspicere sub ratione ulciscentis justitiæ, et non sub ratione bonitatis ac pietatis immensæ.

Unde Henricus Quodlibeto tertiodecimo, mota hac quæstione, an Deus possit videri a Beato sub ratione veri, absque hoc quod videatur ab eo sub ratione boni, satis profunde et sapienter respondet: In Deo propter pluralitatem et distinctionem proprietatum et attributorum nulla est diversitas neque distinctio, nisi secundum rationem

A et considerationem intellectus, et secundum rationes attributales. Ideo, quum divina natura intellectui beato objective se repræsentat ut unum simplex, sub una ratione simplicissima tantum, videlicet sub ratione essentiæ, quæ universaliter est ratio secundum quam de quacumque re primus conceptus natus est formari ab intellectu; ita si intellectus apprehendens divinam naturam sub ratione essentiæ, stet in sola apprehensione tali, et nequaquam operetur ulterius suæ considerationis intuitu circa sic apprehensum, nequaquam apprehendet aut decernet aliquam pluralitatem rationum in illa: quia nec est in illa secundum naturam, nisi virtualiter, et secundum actum considerantis et distinguentis illas in ipsa essentia, quasi determinantes et contrahentes eamdem (cujusmodi sunt vivere et intelligere, quæ signantur per modum actus; et vita ac intelligentia, quæ signantur per modum habitus); sed non est ibi contractio aut determinatio ex natura rei. In divina namque natura, quantum est ex parte ipsius, non est nisi una singularitas simplex sine omni ratione universalis, sine qua non est determinatio neque contractio. Idcirco in visione beata non est consideratio intellectus circa ea quæ sunt in Deo discursiva, neque est ibi via investigationis unius rationis post aliam, sed simplex et una tota simul de necessitate. Ergo Beatus unico simplici intuitu videt in divina natura omnes alias rationes simul, et earum pluralitatem, diversitatem, distinctionem: quæ etiam nullo modo possent videri, nisi ipsis rationibus simul visis, ac si secundum rem essent in divina natura, seque ex natura rei offerrent intellectui, et moverent eum ad videndum eas. Propterea dico non esse possibile ut Deus videatur a Beato sub ratione veri, absque hoc quod videatur ab eo sub ratione boni. Hæc Henricus. Qui loco præallegato istud diffusius probat atque declarat. — Ex quo simili ratione sequeretur, quod Deus videri non posset per speciem a quocumque intellectu

creato, sub ratione justitiæ ulciscentis, absque hoc quod videretur sub ratione bonitatis ac pietatis parcentis.

Nunc rationes solvendæ sunt. Et ad primam dicendum, quod voluntas liberrima est a coactione, et respectu mediorum ad finem; tamen ad beatitudinem et ad ultimum finem habet inclinationem habitudinemque innatam naturalem, ac modo præfato necessariam. — Porro, nonnisi respectu mediorum ad finem habet se ad opposita : et per hoc patet ad secundam solutio. Nam et in Beatis, præsertim in Deo, est summa libertas : qui tamen a vera beatitudine averti non queunt. — Ad tertiam, quod voluntas et natura sunt distincta causandi principia, quoniam aliter fiunt quæ naturaliter, quam quæ voluntarie producuntur ; tamen in quodam conveniunt, præsertim quia et ipsa voluntas in aliqua fundatur natura, et quædam vis naturalis consistit. Ideo modum naturæ aliquo modo participat, secundum quod proprietas causæ ac prioris a causato et posteriori participatur. Hinc voluntas circa summum bonum per modum naturæ movetur. — Ad quartam, quod nihil tam est in potestate voluntatis ut ipsa, respectu mediorum ad finem et eorum quæ subjacent electioni. Si autem quis velit asserere, quod voluntas in omni actu suo sit ad opposita simpliciter libera, sequeretur quod nec Beati essent confirmati in gratia et gloria. Per quod patet ad quintam responsio.

Consequenter argumenta Scoti solvenda sunt. Et nunc primum ejus argumentum ex prætactis verbis Augustini sumptum, solutum est. — Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis in hac vita naturaliter est instabilis ac prona ad malum.
Sap. IX, 15. Corpus quoque corruptibile aggravat animam. Idcirco ab affectu ultimi finis actuali cito dilabitur, sicut et intellectus a consideratione quacumque primorum principiorum, seu aliorum quibus tamen natu-
A raliter et de necessitate consentit. Dictum est quoque, quod voluntas quantum ad exercitium actus, non de necessitate movetur ab objecto in hac vita et secundum cursum communem. Thomas vero respondet, quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper inest : ut calor igni. Quod autem naturale est quasi materiam consequens, non semper actualiter, sed interdum potentialiter tantum inest. Nam actus est formæ, potentia autem materiæ. Hinc
B pertinentia ad motum seu consequentia motum in rebus naturalibus, non semper insunt : sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Similiter non oportet quod voluntas quæ de potentia in actum reducitur, quando vult aliquid, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. — Ad tertiam, quod agens pure naturale non impeditum, agit secundum extremum sui posse; sed tale agens non est voluntas, quæ et multa habet retrahentia
C a boni amore.

Insuper, quod arguitur de caritate, quod sit eadem dum finis ostenditur clare et quando obscure, ergo non magis movet ad fruitionem objecti clare quam obscure ostensi : faciliter solvitur. Quum enim objectum voluntatis sit bonum intellectualiter apprehensum, constat quod quanto contemplatio intellectus fuerit clarior, tanto affectio voluntatis plus inflammatur, vehementiusque impellit ad fruitionem seu unionem dilecti. Quod et in hac vita sæ-
D pius experimur, in viris præsertim heroicis, qui frequenter ex illuminatione divina et unctione superna tam valentissime accenduntur, quod exteriora sui fervoris indicia reprimere nequeunt. Quanto magis ex intuitione Dei per speciem, incomparabilis, æstuantissimus, inavertibilis et prorsus prædominans ardor amoris in voluntate consurgit ? De hoc multa scribit Richardus de S. Victore, loquens de caritate ecstatica amoreque heroico, ostendens quomodo taliter amans interdum non so-

lum ex adspectu dilecti, sed et rei consimilis ei, vehementer ardescit, impetuose movetur, ita ut aliquando quasi insanire videatur. Nec solum ex caritate procedit quod voluntas circa ultimum finem sic necessarie afficitur et movetur, sed et partim ex influxu objecti, partim ex naturali impressione voluntati innata ex primi causalitate motoris, sicut ex verbis Thomæ est declaratum.

Postremo, quod Scotus dicit, non esse impossibile voluntatem non elevatam per caritatem frui fine ultimo clare ostenso, non videtur, quum secundum Augustinum, frui sit alicui propter se per amorem inhærere : quod de amore infuso gratuito, utpote caritate, secundum doctores communiter sumitur. Et ad minus certum est, quod nec meritorie in hac vita, nec beatifice in patria, nec alicubi proprie possit quis Deo frui sine caritate.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur, **Quibus conveniat fruitio, hoc est, qui vere et proprie frui dicantur**.

Et primo, **An Deus fruatur se ipso**. Videtur quod non, quia frui est finis, et ipso fine fruendum est; Deus autem non habet finem, quum ipse sit omnium ultimus finis. — Quæritur etiam, **An in summa et superessentiali Trinitate unaquæque divina et increata persona fruatur se ipsa, et utraque alia**. Videtur quod non, quoniam frui est alicui propter se tantum inhærere amore. Si ergo quælibet adoranda persona sibi ipsi ultimate ac tantum inhæret, non fruitur alia. Præterea, quidquid Filius est et habet, accepit a Patre : ergo totum debet ad Patrem referre, et non sibi ipsi inhærere. Ergo utitur se, et fruitur Patre. Conformiter argui potest de Spiritu Sancto respectu Patris et Filii. — Et multa circa hæc quæri possunt, quæ partim patent

Joann. III, 35.

A ex littera, et partim præhabita sunt. Idcirco sine argumentationibus breviter respondendum.

Itaque, secundum Antisiodorensem in Summa sua tertio libro : Personæ in divinis fruuntur se invicem, et quælibet fruitur se ipsa. Nec sequitur : Pater diligit Filium propter ipsum Filium, ergo non propter se Patrem. In talibus enim sermonibus, per dictionem exclusivam seu per præpositionem hanc *propter*, aliæ per- B sonæ non excluduntur, quum trium supervenerabilium personarum sit una bonitas et amabilitas summa. Atque ut tactum est, quum dicitur, Pater diligit Filium propter Filium, ly propter, privative tenetur, nec notat causam finalem, ut sit sensus : Diligit Filium propter Filium, id est non propter aliud.

Præterea, qualiter diversis diversimode competat frui, et qualiter diversi diversimode fruantur, breviter docet Thomas, dicendo in Scripto : Fruitio importat de- C lectationem in fine, loquendo scilicet de fruitione quæ convenit creaturis. Delectatio autem esse non potest nisi in cognoscente. Propter quod Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam, id est, quæ sentitur naturæ conveniens. Quumque creaturæ insensibiles non cognoscant, non delectantur neque fruuntur. Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis : quem bruta non apprehendunt, nec finem proximum ordinare possunt ad ultimum finem, quum D careant ratione, cujus est ordinare. Ideo non proprie fruuntur. Peccator quoque constituit sibi ultimum finem in quo vere non est ultimus finis : idcirco nec proprie fruitur. Rursus, fruitio proprie non est nisi adsit perfecta delectatio : quæ esse non valet ante ultimi finis consecutionem. Ideo justi in hoc sæculo non proprie frui dicuntur. Attamen aliquo modo frui dicuntur, in quantum in re apprehensa et acquisita propter se delectentur. Sed Beati, qui consecuti sunt ultimum finem, vere,

proprie et perfecte fruuntur. Deus autem se ipso perfectissime fruitur, quia in ipso non differt fruens ab objecto fruentis. Unde super illud Job, Esto gloriosus, ait Gregorius : Ipse in se gloriosus est, qui dum se ipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est. Hæc Thomas.

Job XL, 5.

Insuper Petrus : Ad fruitionem, inquit, tria concurrunt : conjunctio, quietatio, et delectatio. Quietatio autem potest esse, vel secundum appetitum rationis : et sic fruitio est triplex. Triplex namque potest esse conjunctio, utpote : vel per indifferentiam essentiæ fruentis a fruibili, et tunc nulla est indigentia in fruente. Sicque Deus fruitur semetipso. Vel per speciem gloriæ : et sic in fruente est indigentia necessitatis, quæ indigentia est etiam de bono habito. Et sic Sancti fruuntur Deo in patria. Vel per inhabitationem gratiæ : in qua est indigentia penuriæ, quæ est de bono nondum plene adepto. Et sic justi fruuntur Deo in via. Secundo, quietatio potest esse secundum appetitum libidinis. Sicque mali fruuntur bono creato : quod est improprie frui. Tertio, potest esse secundum appetitum sensualitatis. Sic bruta fruuntur cibo. Hæc Petrus. Idem Richardus.

Ægidius demum et Scotus circa hæc scribunt : Frui includit quietem. Ideo per simile de quiete corporum potest cognosci quibus competit frui, et quibus non : quia ut ait Augustinus in libro Confessionum, amor in spiritibus est sicut pondus in corporibus. Propter quod dixit : Amor meus, pondus meum; eo feror, quocumque feror. Nam sicut corpora per sua pondera ad naturalem locum tendunt, et in eo quiescunt; sic spiritus per amorem tendunt in proprium finem, et quiescunt in eo. Hinc sicut corpora habent diversos gradus in quiescendo, sic diversæ res habent diversas rationes fruitionis. Porro in corporibus est quoddam quod quiescit per se primo : ut terra habens locum centri. Alia vero quiescunt per se, quoniam habent formam gravitatis; sed non primo, quia quiescunt per naturam illius quod

A primo quiescit : ut mixta in medio terræ, in quibus terra prædominatur. Alia quiescunt vere et proprie, quia adhærent primo immobili ; non tamen immobiliter quiescunt, quia non habent quietem motui repugnantem : ut arbores et terræ nascentia in superficie ejus. Alia quiescunt imperfecte, et non vere nec proprie; sed solum dicuntur quiescere, quia immobiliter adhærent alicui quod tamen movetur : sicut homo exsistens in navi, ita immobiliter navi adhæret, ac si illa esset
B centrum ipsius; sicut Deus est centrum spiritibus : est enim circulus cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam. In spiritualibus ergo nihil est per se et primo immobile, nisi Deus; et quantum aliquid ei adhæret, in tantum quiescit, efficiturque immobile. Voluntas autem in hoc quod ordinat aliquid ad aliud, non quiescit in illo. Ideo ad hoc quod in illo quiescat, oportet quod acceptet objectum non ordinando ad aliud. Quod si voluntas ex sua natura acceptet, et objectum est
C sicut centrum immobile, tunc est propria quies ex parte actus et ex parte objecti. Et hoc competit Deo primo et per se, et soli Deo : quoniam Deus ex sua natura est summe amator sui, non propter aliud. Unde est ibi prima quies, quæ est primi quiescentis, ut voluntatis suæ ex se cum objecto, quod est quasi centrum, quod ipse est, sine relatione ad aliud. Secundo quiescunt in isto eodem centro aliqua per se et non primo, ut Beati. Quiescunt enim in Deo per se, quia sunt quasi incorporati
D ei per habitum gloriæ quo Deo fruuntur, sicut lapis per gravitatem quiescit in centro. Non tamen primo quiescunt atque fruuntur, sed participatione primi fruentis. Tertio aliqui quiescunt in isto centro, scilicet Deo, per actum fruitionis vere et proprie, sed non immobiliter : ut justi viatores, qui possunt peccare. Quarto fruuntur aliqui nec vere nec proprie, quantum est ex parte objecti : ut impii, qui creatis firmiter finaliterque adhærent; qui se ipsis fruuntur, quia peccata mortalia

communiter fiunt et referuntur ad commodum et delectamentum peccantium. — Hæc illi. Quæ concordant prædictis, nisi quod Scotus dicit justos viatores proprie frui.

Ad primum argumentum Scotus respondet, quod ratio finis non est fruibile, sed id cui competit ratio finis, et in quo fundatur. Deus etiam non est finis sicut nec efficiens sui, quoniam istæ duæ causæ necessario simul concurrunt. Unde quod Deus dicitur agere propter finem, intelligendum est de fine effectus. — Actus quoque desiderii non est actus fruitionis, sed actus amoris, quo volumus Deo bonum quod ipse est. Hæc Scotus.

Postremo, de mutua fruitione superdi- A gnissimæ Trinitatis, sciendum quod quælibet adoranda persona amat se ipsam et alias duas amore intensive immenso. Idcirco fruitur se et illis cum delectatione et complacentia penitus infinita ac superdulcissima. Estque ibi plena et superperfecta proportio ac unio fruentis ad fruibile, et hæc est beatitudo et gloria infinita superfelicissimi Dei. Et quamvis Filius referat ad Patrem, et Spiritus Sanctus ad Patrem ac Filium, totum quod sunt et habent, recognoscendo se inde accepisse, non B tamen sicut ad finem, quum sint consubstantiales et coæquales personæ, et eadem numero bonitas summa in eis sit : ideo nec Filius nec Spiritus Sanctus utitur se.

Hæc circa primam distinctionem sint breviter tacta.

DISTINCTIO II

A. *De mysterio Trinitatis et unitatis.*

Aug. de Trinitate, lib. 1, c. 2. HOC itaque vera ac pia fide tenendum est, quod Trinitas sit unus et solus verus Deus, ut ait Augustinus in libro primo de Trinitate, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et hæc Trinitas, unius ejusdemque substantiæ vel essentiæ dicitur, creditur et intelligitur : quæ est summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur. Mentis enim humanæ acies invalida, in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. Idem in primo libro Retracta- Id. Retract. lib. 1, c. 4; Soliloq. lib. 1, c. 1. tionum : Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. De hac re ergo summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi quæritur unitas Trinitatis, Id. de Trinitate, lib. 1, c. 3. Patris scilicet, et Filii et Spiritus Sancti : quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Proinde omnis qui audit et legit ea quæ de ineffabili et inaccessibili luce Divinitatis dicuntur, studeat imitari atque servare quod venerabilis doctor Augustinus in primo libro de Trinitate Ibid. c. 2, 3. de se ipso ait : Non pigebit me (inquit), sicubi hæsito, quærere; nec pudebit, sicubi erro, discere. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter hæsitat, quærat mecum : ubi errorem suum cognoscit, redeat ad

me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul caritatis viam, tendentes ad eum de quo dictum est : Quærite faciem ejus semper. *Ps.* CIV, 4.

B. *Quæ fuerit intentio scribentium de Trinitate.*

Omnes autem catholici tractatores, ut in eodem primo libro Augustinus ait, qui de Trinitate quæ Deus est, scripserunt, hoc intenderunt, secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius sint substantiæ, et inseparabili æqualitate unus sint Deus : ut sit unitas in essentia, et pluralitas in personis. Ideoque non sunt tres dii, sed unus Deus : licet Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; et Spiritus Sanctus nec Pater sit, nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, utrique coæqualis, et ad Trinitatis pertinens unitatem. Teneamus ergo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum esse naturaliter Deum, ut ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum; neque tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium ipsum esse qui Pater est, nec Spiritum Sanctum ipsum esse qui Pater est aut Filius. Una est enim Patris et Filii et Spiritus Sancti essentia, quam Græci οὐσίαν vocant : in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus.

Aug. de Trinitate, lib. I, c. 4.

Id. de Fide, c. I, 5.

C. *Quis ordo sit servandus quum de Trinitate agitur.*

Ceterum, ut in primo libro de Trinitate Augustinus docet, primum secundum auctoritatem sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est. Deinde adversus garrulos ratiocinatores, elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est : ut eorum inquisitionibus satisfacientes, mansuetos plenius instruamus; et illi si nequiverint invenire quod quærunt, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate vel de nostra discretione * conquerantur.

Id. de Trinitate, lib. I, c. 2.

* assertione

D. *Testimonia Sanctorum de Trinitate.*

Proponamus ergo in medium, veteris ac novi Testamenti auctoritates quibus divinæ unitatis atque Trinitatis veritas demonstretur. Ac primum ipsa legis exordia occurrant, ubi Moyses ait : Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. Item : Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti; non erunt tibi alii dii præter me. Ecce hic significavit unitatem divinæ naturæ. Deus enim, ut ait Ambrosius in primo libro de Trinitate, nomen est naturæ; Dominus vero, nomen est potestatis. Item alibi Deus loquens ad Moysen, ait : Ego sum qui sum; et si quæsierint nomen meum, vade et dic eis : Qui est, misit me ad vos. Dicens enim, Ego sum; non, Nos sumus : et, Qui est; non, Qui sumus : apertissime declaravit unum

Deut. VI, 4.

Exod. XX, 2, 3.

Ambr. de Fide, lib. I, c. I.

Exod. III, 14.

Exod. xv, 3. solum Deum esse. In cantico etiam Exodi legitur : Dominus omnipotens nomen ejus. Non ait, Domini, unitatem volens significare. Personarum quoque pluralitatem Gen. i, 26. et naturæ unitatem simul ostendit Dominus in Genesi, dicens : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Dicens enim, Faciamus, et, Nostram, pluralitatem personarum ostendit; dicens vero, Imaginem, unitatem essentiæ. Ut enim Aug. de Fide, c. i, 5. dicit Augustinus in libro de Fide ad Petrum : Si in illa natura Patris et Filii et Spiritus Sancti, una esset tantum persona, non diceretur : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Quum enim dicit, Ad imaginem, ostendit unam naturam esse, ad cujus imaginem homo fieret; quum vero dicit, Nostram, ostendit eumdem Deum non unam, sed plures esse personas.

E. *Aperte ostendit, quod nec solitudo, nec diversitas, nec singularitas ibi est, sed similitudo.*

Hilar. de Trinitate, lib. iii, 23. Hilarius quoque in libro tertio de Trinitate dicit his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est, nec singularitas vel solitudo, sed similitudo, et pluralitas sive distinctio. Ait enim sic : Qui dixit, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, invicem esse sui similes, in eo quod dicit, Imaginem et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo sibi non est; neque diversitatem duobus admisceri, alterius ad alterum similitudo Id. lib. iv, 17. permittit. Item idem in quarto libro : Absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendam tantum, dicendo : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis : quia consortium aliquod nec potest esse sibi ipsi solitario; neque rursum solitudo solitarii recipit, Faciamus; neque quisquam alieno a se loquitur, Nostram. Uterque ergo sermo, scilicet, Faciamus, et, Nostram, ut solitarium eumdemque non patitur, ita neque diversum a se alienumque significat. Solitario convenit, Faciam, et, Meam; non solitario vero convenit dicere, Faciamus, et, Nostram. Uterque sermo ut non solitarium tantum, ita neque differentem esse vel diversum esse significat. Nobis quoque nec solitarius, nec diversus est confitendus. Ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem eamdemque similitudinem, hominem reperitur operari, ut nec significatio efficientis admittat intelligentiam solitudinis, nec operatio constituta ad eamdem imaginem vel similitudinem, patiatur diversitatem divinitatis.

In his verbis Hilarius pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consortii, atque significavit, nomine consortii vel pluralitatis non poni aliquid, sed removeri. Pluralitas enim vel consortium personarum quum dicitur, solitudo vel singularitas negatur; quum dicimus plures esse personas, significamus quod non est una sola. Ideo Hilarius volens ista subtiliter et sane intelligi, ait : Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis. Non dicit : Posuit aliquid. Ita etiam quum dicimus, Tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus; et quod Pater

non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus Sanctus est solus, significamus; et quod nec Pater tantum est et Filius, nec Pater tantum et Spiritus Sanctus, nec Filius tantum et Spiritus Sanctus. De hoc autem in sequenti plenius agetur : ubi etiam secundum quid similes dicantur tres personæ, et utrum aliquo modo sit ibi diversitas vel differentia, ostendetur.

F. *Ad id quod cœperat redit, ut alias scilicet auctoritates supponat.*

Nunc vero ad propositum redeamus, et ad ostendendum personarum pluralitatem, atque essentiæ divinæ unitatem, alias Sanctorum auctoritates inducamus. Moyses dicit, In principio creavit Deus cœlum et terram : per Deum, significans *Gen.* I, 1.
Patrem; per principium, Filium. Et pro eo quod apud nos Deus dicitur, Hebraica veritas habet אלהים, quod est plurale hujus singularis quod est אל. Quod ergo non est dictum, El, quod est Deus; sed, Elohim, quod interpretari potest dii sive judices, ad pluralitatem personarum refertur. Ad quam etiam illud attinere videtur, quod diabolus per serpentem dixit : Eritis sicut dii. Pro quo in hebraico habetur, *Ibid.* III, 5.
Elohim : ac si diceret, Eritis sicut divinæ personæ. Ille etiam maximus Prophetarum et regum David, qui suam ceteris præfert intelligentiam, dicens, Super *Ps.* CXVIII, 100.
senes intellexi; unitatem divinæ naturæ ostendens, ait : Dominus nomen est illi. *Ps.* LXVII, 5.
Non dicit, Domini. Alibi etiam ejusdem unitatem et æternitatem simul ostendens, ait ex persona Dei : Israel, si me audieris, non erit in te deus recens, neque *Ps.* LXXX, 9, 10.
adorabis deum alienum. Aliud horum, ut dicit Ambrosius in libro primo de Trinitate, significat æternitatem, aliud unitatem substantiæ indifferentis, ut neque *Ambr. de Fide, lib.* I, c. 11.
posteriorem Patre, neque alterius Divinitatis Filium, vel Spiritum Sanctum esse credamus. Nam si Patre posterior est Filius vel Spiritus Sanctus, recens est; et si unius non est Divinitatis, alienus est. Sed nec posterior est, quia recens non est; nec alienus, quia ex Patre natus est Filius, ex Patre procedit Spiritus Sanctus. Alibi quoque distinctionem personarum insinuans, ait : Verbo Domini cœli firmati *Ps.* XXXII, 6.
sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Alibi etiam ait : Benedicat nos Deus, *Ps.* LXVI, 7, 8.
Deus noster, benedicat nos Deus, et metuant eum omnes fines terræ. Trina enim confessio Dei, trinitatem exprimit personarum; unitatem vero essentiæ aperit, quum singulariter subjungit, Eum. Isaias quoque dicit se audisse Seraphim clamantia : Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus. Per hoc quod dicit ter, San- *Is.* VI, 3.
ctus, Trinitatem significat; per hoc quod subdit, Dominus Deus, unitatem essentiæ. David quoque æternam Filii generationem aperte insinuat, ex persona Filii dicens : Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodie genui te. De hac generatione *Ps.* II, 7.
ineffabili Isaias ait : Generationem ejus quis enarrabit? In libro quoque Sapientiæ *Is.* LIII, 8.
æternitas Filii cum Patre monstratur, ubi Sapientia ita loquitur : Dominus pos- *Prov.* VIII, 22 *et seq.*
sedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio; ab æterno ordinata sum, antequam terra fieret. Necdum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes, necdum montes aut colles, et ego parturiebar;

adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terræ. Quando præparabat cœlos, aderam; quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo. Ecce apertum de æterna genitura testimonium, quo ipsa Sapientia perhibet se ante mundum conceptam esse et parturiri, id est genitam esse et apud Patrem æternaliter exsistere. Ipsa etiam
Eccli. XXIV, 5. alibi ait : Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam. Michæas quoque propheta æternam Verbi generationem et temporalem ex Maria
Mich. V, 2. simul insinuavit, dicens : Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda; ex te egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis.

G. *Specialia testimonia de Spiritu Sancto.*

De Spiritu Sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In
Gen. I, 2. Genesi enim legitur : Spiritus Domini ferebatur super aquas. Et David dicit : Quo
Ps. CXXXVIII, 7. ibo a Spiritu tuo? Et in libro Sapientiæ dicitur : Spiritus sanctus disciplinæ effu-
Sap. I, 5. *Is.* LXI, 1. giet fictum; benignus est enim Spiritus sapientiæ. Isaias quoque ait : Spiritus Domini super me.

H. *De testimoniis novi Testamenti.*

Nunc vero post testimonia veteris Testamenti de fide sanctæ Trinitatis et uni-
Habac. III, 2, juxta LXX. tatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus, ut in medio duum animalium, id
Is. VI, 6. est Testamentorum, cognoscatur veritas, et forcipe de altari sumatur calculus, quo tangantur ora fidelium. Dominus itaque Christus unitatem divinæ essentiæ ac per-
Matth. XXVIII, 19. sonarum trinitatem aperte insinuat, dicens Apostolis : Ite, baptizate omnes gentes
Ambr. de Fide, lib. I, c. 1. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In nomine utique ait, non, In nominibus, ut Ambrosius ait in primo libro de Trinitate, ut unitas essentiæ ostendatur. Per nomina tria quæ supposuit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait : Ego et Pater unum sumus. Unum dixit, ut ait Ambrosius in eodem libro, ne fiat
Joann. X, 30. discretio potestatis et naturæ. Et addidit, Sumus : ut Patrem Filiumque cognoscas, scilicet, ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse credatur; et quod Pater et Filius unum sint, non confusione personæ, sed unitate naturæ. Joannes quoque in
I *Joann.* V, 7. Epistola canonica ait : Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo : Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt. Ipse etiam in initio evangelii sui
Joann. I, 1. ait : In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ubi aperte ostendit Filium semper et æternaliter fuisse apud Patrem, ut alium
Galat. IV, 6. apud alium. Apostolus quoque aperte Trinitatem distinguit, dicens : Misit Deus
Rom. VIII, 11. Spiritum Filii sui in corda nostra; et alibi : Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum, habitat in vobis, etc. Item, alibi Trinitatem atque unitatem evidentissime commen-
Ibid. XI, 36. dat, dicens : Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia; ipsi gloria. Ex

ipso ait, ut Augustinus in libro de Trinitate ait, propter Patrem; Per ipsum dicit, propter Filium; In ipso, propter Spiritum Sanctum. Per hoc vero quod non ait, Ex ipsis, per ipsos et in ipsis; nec ait, Ipsis gloria, sed, Ipsi : insinuavit hanc Trinitatem unum Deum esse. Sed quia singulæ pene syllabæ novi Testamenti hanc ineffabilis unitatis atque Trinitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hac re supersedeamus, et rationibus congruisque similitudinibus ita esse, prout infirmitas nostra valet, ostendamus. Aug. de Trinitate, lib. I, c. 6.

EXPOSITIO

DISTINCTIONIS SECUNDÆ

POSTQUAM distinctione præhabita ostendit Magister de quibus in hoc volumine est agendum, puta de rebus et signis, atque quod quædam sunt res quibus fruendum est, et quædam quibus utendum; nunc prosequitur suum intentum, tractans in primis de unitate Deitatis et superfelicissima Trinitate, qua sola objective fruendum est. Et breviter transeundo, dividitur ista distinctio in quatuor partes. In prima probat unitatem Deitatis seu divinæ essentiæ, auctoritate Scripturarum veteris Testamenti. In secunda, trinitatem supersublimium personarum earumdem testimoniis Scripturarum. In tertia et quarta partibus, simili ordine agit auctoritatibus Scripturarum evangelicæ legis.

Docet quoque in primis, quam reverenter tractandum et loquendum sit de ista materia, et quales consistere debeant, qui sapientiæ hujus altitudinem cupiunt contemplari, et ait :

A (p. 136) *Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est.* Fides christiana dicitur « vera », quia ei non subest falsum, nec doctrinæ fidei falsitas admiscetur, quemadmodum doctrinæ philosophorum. Dicitur quoque fides « pia », quia per eam colitur Deus, cujus cultus est pietas, et quia divinam pietatem copiosissime nobis commendat. *Quod Trinitas sit unus et solus verus Deus,* id est, quod tres personæ in divinis sint unus Deus, qui dicitur « solus Deus », per exclu-

A sionem essentialiter distincti a se, et « verus Deus », quia in eo dumtaxat est deitas imparticipata, perfecta, æterna.

Et hæc Trinitas, unius ejusdemque substantiæ vel essentiæ dicitur, creditur et intelligitur. Est enim in tribus personis una numero essentia; et sicut sunt unius essentiæ, ita et una essentia. — Circa hoc quæritur, cur ait, « dicitur » et « creditur », quum prius sit credi quam dici : quia ut asserit Damascenus, verbum est angelus intelligentiæ, id est nuntius intellectualis B conceptionis. Respondetur, quod Magister hic loquitur de ista materia prout de ea instruendi sunt auditores : in qua instructione verbum primo percipitur. — Rursus quæritur de hoc quod ait, « intelligitur ». Non enim videtur Trinitas posse intelligi in hac vita, sed credi dumtaxat : unde et visio seu intelligentia dicitur in patria succedere fidei. Respondendum, quod etiam in hac vita ea quæ fidei sunt, aliquo modo intelliguntur per donum intellectus, præsertim a viris heroicis, qui habent fi- C dem cum rationibus credendorum et purificatæ mentis intelligentia. In patria autem intelliguntur clare in Verbo æterno.

Quæ est summum bonum. Quemadmodum enim Trinitas supersancta est summum ens, ita et summum bonum. Imo, sicut est unum ens summum, ita est unum summum bonum. Quod enim omnino absolute dicitur in divinis, tribus supergloriosis personis commune est, atque in numero singulari prædicatur de eis. *Quod purgatissimis mentibus cernitur.* Per spe- D ciem enim videri non valet, nisi a mentibus ab omni culpa ac reatu penitus

mundis. In hac quoque vita videri nequit visione formata, nisi a mentibus omni mortali culpa carentibus. Porro visione mysticæ theologiæ seu contemplatione doni sapientiæ perfecte videri non valet secundum cursum communem, nisi a viris heroicis, qui comparatione incipientium ac proficientium, purgatissimi possunt dici. Verumtamen visione seu cognitione informi et nuda, cernitur Trinitas adoranda a mentibus vitiosis in hac vita.

Circa hoc scribit Bonaventura : Mens ad hoc quod Deum contempletur, eget purgari quoad intellectum et affectum. Ideo paulo post subdit : Per justitiam fidei, id est per fidem quæ facit justum in opere. Et fides per se purgat intellectum, justitia autem affectum. Utriusque demum purgationis triplex est gradus. Intellectus namque purgatus est, quum abstrahitur a sensibilibus speciebus ; purgatior, quum mundatur a phantasticis imaginibus; purgatissimus, quum a physicis aut philosophicis rationibus. Gradus quoque purgationis affectus, sunt isti : purgatur affectus, dum mundatur a culpa ; purgatior est, dum a culpæ sequela; purgatissimus, dum ab occasione peccandi. Hæc Bonaventura. — Et concordat Albertus, dicendo aliquidque addendo : Ex parte (inquiens) affectus, primo fit purgatio a peccato ; secundo, a pronitate relicta ex vitio ; tertio, a fomitis incendio; quarto, ab occasionibus peccandi ab extrinseco. Ex parte autem intellectus, tollitur primo præsentia corporis, quæ est ad sensum ; secundo, præsentia imaginis corporalis ab imaginatione ; tertio, actus intellectus accipientis ex phantasmate; quarto, actus intellectus progredientis ex principiis sibi notis secundum philosophiam. Ad hæc etenim sequitur, quod elevet se supra se ad fidei lumen, et tunc cernit Deum trinum et unum. Hæc Albertus.

Mentis enim humanæ acies invalida, id est debilis intellectus sive intuitus animæ rationalis, *in tam excellenti luce non figitur,* id est, increatum lumen, quod est

A Trinitas benedicta et summum bonum, stabiliter intueri non valet, *nisi per justitiam fidei,* id est per actus virtuosos ex fide manantes, *emundetur* modis jam tactis. Oportet enim potentiam aliquo modo aptari et proportionari suo objecto.

Circa hæc ait Thomas : Justitia hic sumitur pro justitia generali, quæ est rectitudo animæ in comparatione ad Deum et proximum, atque unius potentiæ ad aliam. Dicitur quoque justitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, juxta

B illud ad Hebræos : Accedentem ad Deum *Hebr. xi, 6.* oportet credere quia est. Hæc Thomas. — Sed his objici potest, quod etiam impii eruditi et ingeniosi, aciem mentis suæ extendunt et figunt in contemplationem luminis increati, sicut et infideles philosophi. Nam et multa subtilia scribunt et sermocinantur de Deo, et diu cogitant de divinis, quemadmodum et in libro de Vita philosophorum fertur de talibus. Imo aliqui mali plus sciunt de Deo, quam boni. Respondetur, quod Magister ex verbis

C Augustini loquitur de mentis defixione stabili ac formata. Propter quod ait Bonaventura : Figi non potest, nisi habeat gluten amoris. Communiter etiam pravi et passionati ex inquietudine passionum ac vitiorum cito a divinorum consideratione labuntur, et depravatur in eis cognitio ex appetitus diversitate, ut ait Ægidius.

De hac re ergo summa et excellentissima, utpote incomparabili Trinitate, *cum modestia,* id est discreto moderamine, *et timore* casto, reverentiali ac filiali, *agen-*

D *dum,* id est tractandum, *est :* ut scilicet loquens et audiens de ista tam sublimi materia, perpendat proprii intellectus imbecillitatem, et ita a curioso atque superfluo scrutinio reprimatur, sciens quod scrutator majestatis opprimetur a gloria; *Prov. xxv, 27.* timeat quoque ex consideratione dignitatis ejus de quo tractat seu audit, ne irreverenter et intimorate habendo se, graviter peccet. Hinc Plato in primo Timæi : Mementote, inquit, tam me qui loquor, quam vos qui auditis, homines esse; atque ita

in rebus sublimibus mediocrem elocutionem, magni cujusdam esse onus laboris. *Et attentissimis,* id est summe diligentibus, *atque devotis auribus* mentis et corporis *audiendum.* (Joann. viii, 47.) Qui enim ex Deo est, verba Dei audit diligenter utique ac devote. Unde et Ecclesiasticus (Eccli. iii, 31.) : Auris (inquit) bona audiet cum omni concupiscentia sapientiam. Apostolus quoque ad Galatas scribit : (Galat. iv, 14.) Sicut angelum Dei accepistis me, sicut Jesum Christum. *Ubi quæritur unitas Trinitatis,* id est, scholastice investigatur qualiter trinitas personarum sit unius essentiæ. *Quia nec periculosius alicubi erratur* ex parte materiæ tam superdignissimæ; *nec laboriosius aliquid quæritur :* quia incomprehensibile mysterium est, ad cujus comprehensionem nullo labore spirituali aut corporali potest pertingi; *nec fructuosius aliquid invenitur,* dummodo ex caritate inquisitio oriatur. Quo enim incomprehensibilior est Trinitas adoranda, eo plus meritorium est credere in eamdem, et tanto salubrius est in ipsius formata cognitione proficere.

Proinde omnis qui audit et legit ea quæ de ineffabili et inaccessibili luce Divinitatis dicuntur, studeat imitari quod Augustinus ait : Non pigebit me, sicubi hæsito, id est, si alicubi dubito, *quærere* a doctioribus, seu in libris, vel illuminationem a Deo, juxta illud Jacobi primo : (Jacob. i, 5.) Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo. *Nec pudebit* me, *sicubi erro, discere,* correctionem et informationem a sapientioribus gratanter accipiendo. (Prov. xv, 32.) Qui enim acquiescit increpationibus, possessor est cordis, ut Salomon loquitur.

Circa hæc duo quæruntur : primum, quomodo Deitatis lux dicatur ineffabilis, quum multis exprimatur nominibus; quomodo etiam inaccessibilis asseratur, quum scriptum sit (Ps. xxxiii, 6.) : Accedite ad eum, et illuminamini. Ad primum dicendum, quod Deus et ea quæ Dei sunt, ineffabilia perhibentur, quoniam nullis nominibus exprimi queunt, per quæ plenarie, et sicuti in se ipsis sunt, intelligantur. Ad secun-

A dum, quod Deus accedi potest per fidem et imperfectam notitiam in hac vita, non autem per speciem et comprehensionem plenariam. De his in quæstionibus dicetur diffusius.

B *Omnes catholici tractatores hoc intenderunt, secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius sint substantiæ, et inseparabili æqualitate unus sint Deus.* Tres enim personæ inseparabiliter sunt æquales, utpote vere consubstantiales.

B Deinde tangit Magister qualiter Augustinus revocavit in libro Retractationum, quod alicubi scripsit. Sic equidem ait in libro Retractationum : Ubi dixi de Patre et Filio, Qui genuit, scilicet Pater æternus, et quem genuit, unum est; dicendum est, Unum sunt, sicut aperte Veritas, scilicet Christus, in Evangelio ait : Ego et Pater (Joann. x, 11.) unum sumus. Dixit quippe Augustinus, hoc verbum, Sum, es, est, de tribus personis in singulari numero prædicari, quia designat substantiam. Postea tamen hoc C revocavit, quoniam quamvis signet substantiam, attamen eam designat per modum actus. Actus autem numeratur secundum numerum suppositorum.

Consequenter probat auctoritatibus veteris Testamenti unitatem Deitatis, seu unum tantummodo esse verum Deum. Nec est difficultas in littera. Deus enim, nomen est naturæ; Dominus vero, nomen est potestatis. Deus enim, quantum ad id cui nomen imponitur, nomen est absolutum, designans substantiam seu naD turam. Sed quantum ad id a quo nomen imponitur, est nomen operationis, ut infra dicetur. Dominus vero relationem designat quantum ad suum formale : quæ tamen in Deo respectu creaturarum non est nisi relatio rationis. Sed ratione fundamenti, est nomen potestatis, in qua fundatur dominium; vel potestas pro relatione accipitur, scilicet pro dominio.

Deinceps probat in Deo esse personarum pluralitatem atque essentiæ unitatem, per id quod Dominus ait Genesis

Gen. I, 26. primo : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ubi secundum Augustinum, per hæc duo verba, Faciamus, et, Nostram, insinuatur pluralitas personarum; et per hæc duo vocabula, Imaginem, et, Similitudinem, unitas Deitatis. Porro Hilarius ex quolibet horum quatuor nominum probat in Deo personarum distinctionem, sicut in littera recitatur. Similitudo namque significat relationem profluentem ex unitate qualitatis : quæ relatio requirit distincta supposita. Similitudo etenim dicitur rerum differentium eadem qualitas. Sicque ex parte ejus quod est ratio similitudinis productiva, ostendit unitatem essentiæ : quod est bonitas, sapientia, sanctitas, et consimilia, quæ in Deo per modum qualitatis significantur. Et eadem ratio est de nomine hoc, Imago, quæ notat imitationem unius ad alterum secundum aliquid unum. Insuper Augustinus et Hilarius differunt in hoc circa expositionem et intelligentiam auctoritatis prætactæ, quia Augustinus videtur accipere in verbis illis tantum imaginem et similitudinem hominis ad Deum; Hilarius vero accipit imaginem et similitudinem unius personæ ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest sua diversitas, qua substantialiter differt a Deo.

E Itaque *Hilarius in libro tertio de Trinitate dicit his verbis significari, quod in Trinitate nec diversitas est,* id est substantialis distinctio, *nec singularitas:* quia est ibi essentiæ communicabilitas atque communio, et ita non est ibi singularitas pura, quæ communicationem excludat ; nec *solitudo,* quum sit ibi personarum societas per unionem amoris et communionem naturæ et actionis.

Ideo Hilarius volens ista subtiliter et sane intelligi, ait : Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis. Non dicit : Posuit aliquid. Ita etiam quum dicimus, Tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus, id est auferimus, et negamus Deo convenire solitudinem quæ personarum pluralitatem et societatem excludat : non tamen illam quæ pluralitatem seu diversitatem naturæ negat, quum in Deuteronomio Deus testetur : Videte quod ego sim solus. Conformiter dicimus Deo non convenire singularitatem quæ incommunicabilitatem includit, aut personarum pluralitatem excludit. Deut. XXXII, 39.

Circa hæc scribit Bonaventura : Videtur ex his, quod secundum Hilarium, omnis dictio numeralis nihil ponat in divinis, sed tantum privet. Ad quod dicendum, quod hæc fuit opinio Magistri, quod scilicet termini numerales nil ponant in divinis : quæ opinio communiter non tenetur, quia non habet veritatem, ut infra patebit. Excusatur tamen Magister, quia idcirco dixit nomina numeralia in divinis nil ponere, quia important numerum, qui non est proprie in divinis. Numerus namque causatur ex unitatum aggregatione et distinctione. Distinctio vero unitatum tripliciter fit, utpote continui divisione, formarum dispertitione, et gradu seu ordine. Quoniam ergo in divinis non est aggregatio, nec talis distinctio, ideo nec numerus proprie. Hæc Bonaventura.

Hinc Albertus : Unitas, inquit, divinæ essentiæ est ipsa essentia, quæ alia ratione est essentia, et alia ratione una essentia. Essentia enim est, cujus actus est esse. Dicit namque Anselmus, quod essentia, esse, et ens, differunt sicut lux, lucere, et lucens. Sed una est, in quantum in se una exsistens, suis (ut ita dicam) naturalibus proprietatibus ab aliis distinguitur, quæ non sunt ipsa essentia. Et personæ unitas est proprietas quæ est persona; et unitas notionis est notio, licet aliter in termino numerali significetur. Et similiter dico de duobus vel tribus, secundum quod dicunt iterationem unitatis personæ vel notionis. Magister ergo attendit quod unum non addit super id quod res est, nisi indivisionem : ideo dicit nil ponere. Si autem attendatur id quo persona est una, vel duæ, vel tres; tunc ponit proprietatem sub alio modo significandi. Hæc Albertus.

Insuper quæritur circa verba illa præ- A
Gen. I, 26. habita, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, quid supponit ibi *imago :* quia aut essentiam, aut personam.

Respondet Albertus : Imago et similitudo hic dicunt essentiam divinam in recto, et tres personas in obliquo. Unde imago est essentia una in tribus personis se in eadem essentia imitantibus; et similitudo est essentia una per modum qualitatis, quæ secundum Damascenum, assequitur substantiam, sicut bonitas, sapientia, B
et hujusmodi, in personis sibi similibus in bonitate, sapientia et virtute, atque hujusmodi. Unde tam imago quam similitudo sunt relativa oblique et intrinsece. Oblique dico, quia ea quæ referuntur ad se, important in obliquo. Intrinsece dico, quoniam habent in se relationem, et etiam id ad quod referuntur, ita quod non quærunt determinari extra, sicut dicitur : Isti sunt similes, hoc est, iste est similis illi, et ille est similis isti. Hæc Albertus.

Et concordat Bonaventura, dicendo : C
Imago et similitudo, prout Sancti tradunt, dicunt hic essentiam et relationem. Importat enim imago unitatem cum distinctione, et similitudo similiter, propter intrinsecam relationem. Ideo in nomine hoc, Imago, et, Similitudo, quantum ad aliquid suæ significationis, notatur unitas essentiæ ; et quantum ad aliquid, pluralitas personarum.

Consequenter probatur pluralitas personarum in Deo, ex principio Genesis, quo
Ibid. I. habetur : In principio creavit Deus cœlum D
et terram. Ubi per Deum, intelligitur Pater; per principium, Filius. Qui in Evangelio legitur respondisse Judæis quæren-
Joann. VIII, 25. tibus, Tu quis es? Ait, Principium, qui et loquor vobis. Ut sit sensus : In principio, id est in Filio seu per Filium, creavit Deus Pater cœlum et terram, juxta illud :
Ibid. I, 3. Omnia per ipsum facta sunt. *Hebraica*
F *veritas habet* in principio Genesis, *Elohim, quod est plurale hujus singularis, El,* quod significat Deum. Sicque quod dicitur, In principio Elohim creavit, tantum est dicere, Dii creavit, prout in textu plenius continetur.

Ille etiam maximus Prophetarum et regum David, qui dicitur maximus Prophetarum et regum, id est valde magnus inter Prophetas et reges; vel maximus ex parte modi revelationum suarum, quoniam non imaginaria ostensione, sed anagogica et pure intellectuali illustratione, suas sortitus est prophetias, et quoniam specialiter promissum est ei quod ex se- *Ps.* CXXXI, 11.
mine suo Dei Filius per incarnationis mysterium nasceretur. Unde secundo Regum loquitur de se ipso : Dixit David filius *II Reg.* XXIII, 1, 2, 4.
Isai, dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob, egregius psaltes Israel : Spiritus Domini locutus est per me, sicut lux auroræ mane sine nubibus rutilat, etc.

Deinde ponuntur in textu multæ auctoritates ad probandum trinitatem personarum in Deo. Multoque plures possent ad idem probandum induci : quæ et alibi sunt inductæ, præsertim in Dialogion de *Cf.* t. XVIII, p. 501 et seq.
fide catholica. Et quod in Proverbiorum libro increata Sapientia protestatur, Do- *Prov.* VIII, 22 et seq.
minus possedit me, exponitur sic : Deus Pater perfecte me habuit, quia increata ac genita Sapientia, Deo Patri æqualis est. Auctoritates quoque in littera allegatæ, suis locis diligenter expositæ sunt. Dicit autem Sapientia increata : Eram ludens, *Ibid.* 30.
id est, delectabiliter agens, aut propter otium contemplationis, aut propter cessationem et quietem ab operibus sex dierum. In ludo enim est delectatio et quies ludentis.

Notandum vero, quod circa hæc scribit Albertus : Auctoritates adductæ in ista distinctione, Trinitatem novem modis probant seu innuunt. Primo, ex consignificato numeri pluralis : sicut quum dicitur, Elohim, vel, Dii. Secundo, ex propriis nominibus personarum, sicut in psalmo, Verbo Domini cœli firmati sunt, etc. : ubi *Ps.* XXXII, 6.
Verbum et Spiritus nominantur. Tertio, ex ordine verborum, ut ibi : Benedicat nos *Ps.* LXVI, 7.
Deus, Deus noster, benedicat nos Deus.

Quarto, a numero terminorum ad Dei præ-
Is. VI, 3. conium positorum, ut in Isaia : Sanctus,
Sanctus, Sanctus, Dominus Deus omnipo-
tens. Quinto, ex actu personali, quum le-
Ps. II, 7. gitur : Dominus dixit ad me, Filius meus
es tu, ego hodie genui te. Sexto, ex pro-
prietate personali, ut quum dicitur ab
Is. LIII, 8. Isaia : Generationem ejus quis enarrabit?
Generatio quippe passiva, proprietas per-
sonalis est Filii. Septimo, per appropria-
Prov. VIII, 22. ta, ut ibi : Dominus possedit me ab initio
viarum suarum. Octavo, ex ordine gene-
rationis æternæ ad productionem creatu-
Eccli. XXIV, 5. ræ in tempore, ut in Ecclesiastico : Ego
ex ore Altissimi prodivi primogenita ante
omnem creaturam. Nono, ex ordine ge-
nerationis æternæ ad temporalem ejus-
Mich. V, 2. dem Filii generationem, ut ibi : Tu, Beth-
lehem; ex te egredietur, etc.; et egressus
ejus a principio, a diebus æternitatis. Hæc
Albertus. Et idem Bonaventura.

QUÆSTIO PRIMA

PRimo quæritur circa distinctionem istam, **An sit tantum unus verus Deus.**

Videtur quod non. Primo, quia singulare et plurale idem designant. Sed hoc nomen, Deus, habet plurale, quum scri-
Ps. LXXXI, 1. ptum sit : Deus stetit in synagoga deorum. — Secundo, Deus est summum bonum : sed melius est esse plura summa bona. — Tertio, Deus potest plus facere quam mens humana possit concipere : sed mens humana concipere potest esse plura bona summa. Ergo Deus potest facere aliud summum bonum.

In oppositum est auctoritas fidei et rationis.

Ad hoc Bonaventura respondet : Impossibile est esse plures Deos. Et si recte accipiatur significatum hujus nominis, Deus, non solum est impossibile, sed etiam inintelligibile : quia Deus dicit ens sim-
A pliciter summum, tam in re quam in opinione cogitantis. Idcirco ab ipso, in ipso, et ad ipsum sunt omnia, et in ipso omnino est status. Ideo impossibile est intelligere quod aliquid ei parificetur aliud ab ipso, salvo hoc intellectu, quod scilicet Deus sit tale ens.

Ad idem respondet Thomas : Quum omnis multitudo procedat ab aliqua unitate, ut Dionysius ait, oportet universitatis multitudinem ad unum primum, ceterorum omnium principium productivum, redu-
B ci : quod et fides supponit, ratioque demonstrat. Hæc Thomas. — Ad idem inducit Scotus multas rationes demonstrativas subtiles. Sed non videtur huic quæstioni diu immorandum, quum in ejus solutione theologi et meliores philosophi sint concordes.

Boetius quoque et Damascenus sic probant quod unus dumtaxat sit Deus : quia si plures essent, aut convenirent in omnibus, et sic in nullo ab invicem distinguerentur, nec essent duo aut plures; aut
C distinguerentur in aliquo, et sic perfectio aliqua deesset utrique, nec aliquis eorum consisteret verus Deus. Et ratio ista etiam a philosophis est inducta, atque in libro de Causis habetur. Aristoteles quoque in diversis locis per varia media probat et Deum esse, et quod non sit nisi unus verus Deus. Cujus argumenta S. Thomas in Summa contra gentiles, libro primo, capitulo tertiodecimo, introducit. — Unde et in prima parte Summæ suæ, quæstione secunda, disseruit : Deum esse, quinque
D viis demonstratur. Prima manifestior est, et sumitur ex ordine moventium atque mobilium, in quibus non potest esse processus in infinitum. Ideo oportet esse unum primum motorem a nullo motum : alioqui nil moveretur. Sicque octavo Physicorum probatur quod Deus sit et unus dumtaxat. Secunda via est ex ordine causarum efficientium. Nisi enim esset una prima causa efficiens, a nullo effecta, nil fieri posset, quum nihil producat se ipsum, nec eatur in infinitum, quum sit ordo

in genere causæ. Tertia via est ex ordine A possibilium aliter se habere. Videmus namque multa mutabilia et corruptibilia esse : et talia quandoque non fuerunt, et tandem non erunt. Ideo ante omnia talia oportet esse aliquod quod sit necesse esse, cujus esse neque incepit nec desinet. Quarta via est ex ordine rerum in entitate et bonitate. Nam cernimus quædam aliis esse meliora, nobiliora atque perfectiora. Idcirco oportet unum esse summum et optimum : nam majus et minus dicuntur secundum accessum ad aliquod primum B simpliciter tale. Quinta via est ex ordine regiminis universorum. Videmus enim quod naturalia cognitione carentia, ad certum finem moventur, quem etiam ut frequentius adipiscuntur. Non ergo ita a se ipsis moventur, neque a casu, sed ab auctore naturæ, qui ipsis finem præstituit, ac inclinationem naturalem ad proprium finem impressit. Quæ etenim finem non noscunt, non tendunt in eum, nisi a superiore cognoscente dirigantur. Hæc Thomas loco prætacto. — Qui et in Summa contra C gentiles, libro primo, hanc rationem sic format : Impossibile est contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper aut pluries, nisi alicujus superioris gubernatione, ex qua omnibus singulisque tribuitur ad certum tendere finem. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro aut a casu, sed semper vel in parte majori. Oportet ergo aliquem esse cujus providentia mundus gubernetur, ac diversa in unum ordinem redigantur. D Et hunc dicimus Deum. Et hæc ratio a Damasceno inducitur. Quam et secundo Physicorum innuit Commentator. Hæc Thomas.

Insuper de hac scribit Ægidius : Quamvis reperiantur quædam esse sic unum, ut in eis non exsistat diversitas; non tamen possibile est aliqua esse ita diversa, quod in eis non inveniatur unitas quædam. Propter quod scribitur in prima propositione Procli Platonici : Omnis multitudo participat aliqualiter uno. Et tertiodecimo de Divinis nominibus capitulo, S. Dionysius loquitur : Neque enim est multitudo non participans uno. Quæ enim sunt accidentibus multa, sunt unum subjecto; et quæ multa sunt numero, unum sunt specie; et quæ multa sunt speciebus, unum sunt genere ; et quæ sunt multa processionibus, sunt unum principio, hoc est, quæ sunt multa generibus, sunt unum analogia. Dicuntur enim diversa genere, diversa esse processionibus, quia secundum generum variationes variantur et processiones. In genere namque colorum, est processus ab albo in nigrum; in genere quoque saporum, non ab albo, sed ab amaro, est processus in dulce. Si ergo sunt plures veri Dii, oportet quod aliquo prædictorum modorum participent unitatem. Quod dici non potest. Non enim sunt plura accidentibus et unum subjecto, quum Deus sit ens simplex, purum, abstractum. Nec sunt unum specie, et numero differentes : quoniam talis pluralitas contingit ex parte materiæ, ut dicitur septimo Metaphysicæ. Deus autem est purus actus. Nec dici potest quod specie differant, et genere unum sint : quia sic esset in eis compositio ex genere et differentia, et esset in eis aliquid potentiale, a quo genus acciperetur, et esse limitatum haberent, non perfectum et infinitum. Nec sunt unum analogia, quia sic non essent æquales, nec omnes absolute perfecti. Præterea, si sunt plures Dii, aut sunt ejusdem naturæ, aut non. Si sunt ejusdem naturæ, ergo quum in Deo sint unum et idem natura et esse, erunt simpliciter unum. Si vero non sunt ejusdem naturæ, tunc si unus est Deus, alius non est Deus : siquidem ille tantum est Deus, qui habet Deitatis naturam. Hinc concludit Philosophus duodecimo Metaphysicæ, quod unus est principatus unusque princeps : quia videlicet entia nolunt male disponi; pluralitas autem principum mala. Hæc Ægidius.

Unde Richardus : Unum tantummodo

esse Deum, rationibus auctoritatibusque probatur. Ait enim Avicenna primo Metaphysicæ suæ : Ei quod omnino necesse est esse, impossibile est aliquid esse compar. Et illud necesse esse nominat Deum. Nono quoque Metaphysicæ suæ : Universitas, inquit, habet principium quod est unum, quia non est aliquid ei ullo modo in suo esse communicans; et propter hanc unitatem impar est ei aliud omne. Trismegistus etiam in libro de Divinitate ad Asclepium, dicit : Unus est mundus, et unus est Deus. Unde et Plato in primo Timæi, ex unitate exemplaris mundi in mente divina probat quod unus sit mundus. Denique Anselmus in Monologion : Omnes (inquit) creaturæ aliquam habent connexionem, quoniam partes sunt mundi unius. Connexionem autem diversorum oportet reducere ad aliquid unum. In Proslogion quoque sic arguit : Deus est id quo majus cogitari non potest. Et tale ens oportet esse non solum in apprehensione, sed item in re : quia quod solum est in apprehensione, non est id quo majus cogitari non potest. Hæc Richardus.

Ad istud probandum Antisiodorensis in exordio Summæ suæ, Guillelmus Parisiensis primo libro de Universo, Durandus in Scripto primi, multa efficacia induxerunt motiva : quæ brevitati studens omitto, quia et virtualiter pro magna parte jam habita sunt.

Alexander ad idem probandum, primo inducit argumentum Richardi de S. Victore, qui in libro suo de Trinitate sic arguit : Videmus quod multa habeant suum esse ab aliquo. Ergo oportet devenire ad aliquid quod non habet esse suum aliunde : et illud oportet esse æternum, quum nil possit se ipsum producere. Secundo inducit rationem Damasceni, quia omne ens est vel causabile, vel incausabile : quod autem incausabile, hoc est æternum et independens, nec alio indigens, utpote Deus; quod vero causabile, hoc est aliquo modo vertibile, indigens et imperfectum : ergo oportet illud a perfecto et indepen-

A dente fluxisse. Tertio arguit sic : Tota universitas causatorum est causata, sive dicatur infinita, sive finita. Quumque nil sit sibi ipsi causa, oportet quod extra et supra se habeat causam sui efficientem. Nec potest esse circulatio in causis efficientibus et causatis : nam sequeretur quod idem esset prius et posterius se in essendo. Idcirco oportet esse unam summam et primam omnium causam, in qua sit status : quæ quamvis non ordinetur ad alia, omnia tamen ordinantur ad ipsam,
B et sic ipsa est primum in ordine entium. Hæc Alexander. Qui et aliis modis idem demonstrat ex verbis Augustini et Anselmi.

Postremo, præhabitis consonat quod asserit Petrus : Quum totum esse creaturarum a prima causa descendat, per proprietates causatorum est aliquo modo devenire in cognitionem primæ causæ. Est autem in creatis invenire multitudinem, ordinem, imperfectionem, et connexionem. Omnis autem multitudo ab unitate trahit origi-
C nem : ergo oportet omnis multitudinis aliquod unum esse principium. Item, omnis ordo essentialis quum habeat aliquid prius et posterius, oportet quod habeat aliquid primum et aliquid postremum. Similiter, omne imperfectum ab aliquo perfecto trahit exordium. Diversorum quoque connexio, suæ connexionis et conservationis aliquam habet causam.

Nunc instantiæ in oppositum factæ, solvendæ sunt. Et ad primam dicit Albertus,
D quod secundum veram artem grammaticæ, nomen hoc, Deus, non habet plurale, quia designat ens unum incommunicabile; et quando pluraliter dicitur, non proprie neque univoce sumitur, sed pro his qui aliquo modo participative dii vocantur. — Ad secundam dicendum, quod non esset bonum esse plura bona infinita, quum sit in se prorsus impossibile, et confundere ordinem rerum; nec bono perfecto, increato et infinito, potest fieri bonitatis additio, sed soli bono creato. — Ad ter-

tiam dicit Bonaventura, quod mens non potest concipere plura bona infinita, quum sit repugnantia et implicatio in hoc ipso; sed imaginatio seu phantasia, quæ impossibilium est, potest sic imaginari.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **Qualis sit distinctio inter attributa divina, videlicet an realis, an formalis, an rationis dumtaxat.**

Et videtur quod solum sit distinctio rationis. Primo, quia in Deo est summa simplicitas atque purissima unitas in essentialibus. — Secundo, quia primo de Divinis nominibus capitulo Dionysius ait, quod nomina per quæ sancti theologi Deum laudant, secundum diversos sumuntur Deitatis processus, quibus Deus per suos effectus manifestatur. Ergo attributorum distinctio non est ex natura rei in Deo, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus humanus Deum diversimode cognoscit et nominat. — Tertio, si ratio penes quam distinguuntur attributa divina, est in re, aut est essentia, aut persona, aut notio : si essentia, ergo est unica; si persona, ergo tres tantum; si notio, ergo quinque solummodo : quod totum est falsum, quum in Deo multo major sit numerositas attributorum. — Quarto, secundum Philosophum, unum in substantia facit idem. Ergo sicut in Deo est summa, extrema atque purissima unitas, ita et pura ac summa identitas, ergo nulla non identitas ex rei natura : sicque distinctio attributorum solum est rationis. — Quinto, unumquodque tanto plus est tale, quanto minus habet de suo opposito, sicut in prædicamentis tangit Philosophus. Quum ergo in Deo sit summa et infinita simplicitas, non est ex natura ipsius attributorum distinctio, sed omnimoda et extrema identitas. — Sexto, secundum Dionysium in epistola ad Caium, (ad Caium I°.)

A et alibi, atque secundum Damascenum primo libro, si quis Deum videns, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt circa ipsum aut ipsius. Ergo distinctioni attributorum divinorum non correspondet aliquid in Deo exsistens, sed in rebus creatis.

In contrarium est, quod alia est ratio sapientiæ, alia essentiæ, alia bonitatis. Imo, seclusa omni consideratione intellectus creati, alia est ratio horum, præsertim divini intellectus et voluntatis divinæ, potissime vero divinæ essentiæ, ac relationis, seu* paternitatis; et aliud convenit Deo ratione essentiæ, aliud ratione relationis. Similiter per intellectum convenit ei generare Verbum æternum, per voluntatem spirare increatum amorem. Sic ex parte essentiæ, competit Deo communicabilitas et unum esse in re; ex parte relationis, suppositalis distinctio. Et ista ab æterno ita se habuerunt in Deo, et adhuc ita se habent invariabili modo, omni actu intellectus creati secluso. Ergo ex natura rei distincta sunt, id est formaliter, ut Scotus cum suis tenet sequacibus.

(B) (* puta) (C)

Pro hujus quæstionis solutione in primis sciendum, quod ista est una de præcipuis difficultatibus theologicæ facultatis, de qua inter doctores famosos invenitur dissensio, inquisitio et concertatio grandis. Ideo huic materiæ immorari intendo, et verba doctorum diligenter inducere.

Itaque sanctus Doctor ait in Scripto : Sapientia, bonitas, entitas, veritas, et consimilia, sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione : et hæc ratio non est tantum ex parte ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Ad cujus evidentiam, ut diligenter explicetur (quia ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quæ in hoc primo libro Sententiarum dicuntur), quatuor oportet videre : primo, quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre; secundo, quomodo dicatur aliqua ratio in re aliqua esse vel non esse; tertio, utrum istæ rationes diversæ (D)

attributorum sint in Deo, vel non; quarto, an pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei.

Quantum ad primum, sciendum quod *ratio* prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione nominis: et hoc (in his quæ habent definitionem) est ipsa rei definitio, secundum quod quarto Metaphysicæ dicit Philosophus: Ratio quam significat nomen, est definitio. Quædam tamen dicuntur habere rationem sic dictam, quæ non definiuntur, ut generalissima: ut verbi gratia, ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis. Hinc non refert an illa quæ dicuntur habere rationem, habeant definitionem vel non. Sicque patet, quod ratio sapientiæ quæ de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione nominis hujus, quamvis divina sapientia definiri non possit. Nec tamen hoc nomen, Ratio, significat ipsam conceptionem, quia conceptio ipsa non significatur per nomen hoc, Sapientia, vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen, Definitio, et alia nomina secundæ intentionis.

Et ex hoc patet secundum, videlicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re, aut etiam ipsa conceptio cui convenit talis intentio, quum sit in anima tanquam in subjecto; sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod correspondet conceptioni sicut signatum signo. Unde sciendum, quod conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem extra animam. Aliquando enim hoc quod concipit intellectus, est similitudo rei exsistentis extra animam: sicut hoc quod concipitur de hoc nomine, Homo. Et talis conceptio intellectus habet fundamentum immediate in re, in quantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod nomen significat, non est similitudo rei exsistentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam. Et hujusmodi sunt intentiones quas adinvenit intellectus: quemadmodum significatum hujus nominis, Genus, non est similitudo alicujus rei extra animam exsistentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis. Et licet proximum fundamentum hujusmodi intentionis non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est in re ipsa. Ideo intellectus intentiones tales inveniens, non est falsus. Simile quoque est de aliis omnibus quæ consequuntur ex modo intelligendi, ut est mathematicorum abstractio. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, nec proximum neque remotum, sicut conceptio chimæræ. Ideo conceptio ejus est falsa.

Quantum ad tertium, scilicet an rationes attributorum in Deo sint, sciendum quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim, videlicet Rabbi Moyses et Avicenna, affirmant quod Deus est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est. Unde dicunt quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quæ Deo attribuuntur, verificantur de eo dupliciter secundum eos, videlicet vel per modum negationis, vel causalitatis. Per modum negationis, dupliciter. Primo, ad removendum privationem vel defectum oppositum: sicut Deum dicimus sapientem, ut removeamus ab eo defectum qui est in carentibus sapientia. Secundo, secundum hoc quod aliquid ex negatione consequitur: sicut est de hoc nomine, Unus: quia ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex eo quod est immaterialis, est intelligens. Unde secundum eos, omnia nomina ista potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item, per modum causalitatis, dupliciter. Primo, in quantum producit ista

in creaturis, ut Deus dicatur bonus quoniam bonitatem influit creaturis. Secundo, in quantum per modum creaturæ se habet, ut dicatur volens aut pius in quantum se habet ad modum volentis seu pii in producendo effectus : sicut et iratus vocatur quia ad modum se habet irati. Sicque secundum opinionem hanc, sequitur quod omnia quæ dicuntur de Deo et creaturis, dicantur de eis pure æquivoce, atque quod nulla sit similitudo creaturæ ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona aut sapiens : quod expresse asserit Rabbi Moyses. Secundum hoc ergo, id quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes nominum horum non sunt in Deo quasi proximum habeant fundamentum in ipso, sed remotum : quemadmodum dicimus de relationibus quæ ex tempore de Deo dicuntur. Hujusmodi enim relationes in Deo realiter non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, prout de intentionibus dictum est. Et sic juxta istam opinionem, rationes attributorum istorum sunt tantum in nostro intellectu, non in Deo; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum, per negationem aut causalitatem, ut dictum est. — Alii vero, ut S. Dionysius et Anselmus, testantur quod in Deo præeminenter consistit quidquid perfectionis in creaturis est. Et hæc præeminentia attenditur penes tria : primo, quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatæ, quæ in creaturis non adunantur; secundo, quantum ad plenitudinem, quia in Deo sunt sine defectu; tertio, quantum ad unitatem, quia in Deo sunt unum, quæ in creaturis diversa sunt. Et quia in uno omnia Deus præhabet, ideo secundum illud unum cuncta cognoscit et causat, et omnia ei per analogiam assimilantur. Idcirco juxta hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex attributorum nominibus concipit, sunt veræ similitudines Dei. Et inde consequitur, quod quid- A quid sequitur ad sapientiam, in quantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo.

Porro istæ opiniones quamvis in superficie videantur diversæ, non sunt tamen contrariæ, si quis rationes dictorum ex causis sumat dicendi : quoniam primi consideraverunt res ipsas creatas quibus attributorum nomina imponuntur; quemadmodum hoc nomen, Sapientia, cuidam imponitur qualitati, et hoc nomen, Essentia, cuidam rei non subsistenti ex se. Et hæc longe a Deo sunt. Ideoque dixerunt B quod Deus est esse sine essentia, et quod non est sapientia in Deo secundum se. Alii vero consideraverunt modos perfectionum ex quibus nomina dicta sumuntur : et quoniam Deus secundum unum simplex esse, omnibus modis perfectus est, qui modi importantur per nomina illa; idcirco dixerunt quod nomina illa positive Deo conveniunt. Ideo neutra opinionum istarum negat quod alia dicit : quia nec primi dicerent aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res C non subsistentes, Deo convenire. — Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quoniam ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo nomen imponitur, quam ex parte ejus cui imponitur.

Quantum vero ad quartum, an scilicet pluralitas rationum istarum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quæ Deus est, superat intellectum no- D strum. Intellectus etenim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia cognitionem sumit ex creaturis, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum formas diversas; tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si a Deo immediate cognitionem reciperet, sicut multiplicatur processio suæ bonitatis in aliis creaturis. Unde quum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus,

una conceptione non possumus ejus perfectionem integre apprehendere, et per consequens nec nominare. Hinc oportet quod diversas de eo conceptiones habeat anima nostra, quæ sunt diversæ rationes, et diversa imponat nomina rationes illas significantia. Ideo nomina illa non sunt synonyma, in quantum diversas significant rationes. Si autem intellectus noster Deum per se ipsum videret, posset ei imponere nomen unum. Quod erit in patria, juxta id Zachariæ : In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum. Et nomen illud non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid hujusmodi, sed significata omnium horum includeret. Attamen, si intellectus videns Deum per essentiam, imponeret ei nomen mediante conceptione quam habet de eo, oporteret adhuc quod plura ei imponeret nomina : quoniam impossibile est quod conceptio intellectus creati repræsentet totam perfectionem divinæ essentiæ. Idcirco de re visa diversas conceptiones formaret, ac nomina diversa imponeret : quemadmodum etiam dicit Chrysostomus, quod angeli quidam laudant Deum ut majestatem, quidam ut bonitatem, sicque et aliis modis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente plenarie. Conceptio autem perfecte repræsentans eum, est Verbum increatum, quod idcirco est unum tantum. Sic igitur patet, quod ista pluralitas nominum venit ex hoc quod Deus intellectum nostrum excedit : et hoc est ex parte ipsius, propter plenitudinem suæ perfectionis, et ex parte nostri intellectus, qui deficienter se habet ad perfectionem Dei intelligendam. Hinc pluralitas rationum istarum non est tantum ex parte intellectus nostri, sed etiam Dei. Ideo pluralitati rationum istarum correspondet aliquid in re quæ Deus est : non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istæ perfectiones ei aptentur. — Itaque qui dixerunt quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri aut effectuum, quo-

Zach. XIV, 9.

A dammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt quod sit ex parte intellectus nostri atque effectuum quodammodo, puta ex eo quod intellectus noster non potest accipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus : cujus una ratio est, quia assuefactus est ad creata. Si vero referatur ad modum quo istæ rationes Deo attribuuntur, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod Deus facit bona, aut per modum B bonorum se habet, bonus est; sed quoniam bonus est, bona facit, et alia ejus bonitatem participando, ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset aut facturus esset, nihilo minus in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones quas nunc habet intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ suæ, quæstione tertiadecima, ait : Quidam dixerunt, C quod nomina quæ affirmative et absolute de Deo dicuntur, magis inventa sunt ad removendum aliquid ab eo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Et hoc Rabbi Moyses ponit. Alii dixerunt, quod nomina ista imposita sunt ad significandum habitudinem Dei ad creata, ut quum dicimus, Deus est bonus, sensus sit : Deus est causa bonitatis in rebus. Quorum utrumque inconveniens esse videtur. Hæc in Summa. — Itaque opinionem quam in Scripto adscribit Rabbi Moysi et Avicennæ, in Summa D adscribit Rabbi Moysi tantum quantum ad primam partem opinionis illius, quod scilicet talia negative de Deo dicuntur, ad removendum aliquid ab eodem. Aliam vero partem opinionis illius forsan insinuat esse Avicennæ. Sicque totam adscribit ambobus, reddendo singula singulis. Ambas quoque opiniones, quas pie salvat et aliorum veræ positioni concordat in Scripto, reprobat absolute in Summa : et rationabilius ac verius esse puto, quam quod circa hoc inducit in Scripto.

Præterea in Summa contra gentiles libro primo, de his hinc inde plura disseruit, quæ consonant præinductis.

His quoque omnino concordant quæ scribit Petrus : Ratio, inquiens, proprie dicitur intentio quæ per nomen alicujus rei vel per ejus definitionem significatur. Illud autem necesse est ab intellectu præconcipi, a quo nomen imponitur. Hujusmodi vero conceptio tripliciter fit. Aliquando enim totaliter fundatur super rem, ita quod intellectus accipit rei similitudinem, ut ratio hominis. Aliquando totaliter fundatur super intellectum, ut ratio chimæræ. Interdum partim super rem, et partim super intellectum : ut ratio universalis, quod fundamentum primum habet super similitudinem essentialem individuorum, et fundamentum proximum super intellectum considerantem aliquid in pluribus quasi unum, quod tamen realiter est in illis plurificatum. Etenim unitas ipsius universalis fundatur super essentialem similitudinem individuorum, et completur formaliter in intellectu, qui a multis similitudinibus incipiens, tendit in unum. Sed multiplicitas attributorum fundatur super unam simplicem divini esse perfectionem, et completur intellectu : sicque incipit ab uno simplici perfecto, et terminatur ad multa ratione. Dico ergo, quod ratio qua differunt attributa divina, partim fundatur super rem, partim super intellectum. Super rem quidem, quia in Deo, quum sit perfectissimus, est naturaliter veritas omnium perfectionum, sed ut unum, per modum simplicem qui excedit nostræ intelligentiæ modum. Super intellectum vero, quoniam intellectus noster imperfectus est, et creaturarum speciebus immixtus, in quibus hæc sunt diversa secundum rem : ideo modos omnis divinæ perfectionis qui in Deo sunt, non potest sub una similitudine apprehendere, sed sub diversis, sicut et creaturæ diversimode participant esse divinum. Sic ergo causatur hæc rationum attributalium diversitas, partim ex re, quia in A Deo verissime est universalis perfectio, quæ in sua simplicitate non potest nunc in nostrum cadere intellectum; et partim ex intellectu, qui ea quæ in Deo sunt unum, non potens sub similitudine una accipere, format de una re diversitatem conceptuum. Ipsa ergo multitudo rationum, in intellectu est nostro; sed causa verificationis multitudinis hujus, in re ipsa : quemadmodum econtrario unitas ipsius universalis in intellectu consistit, sed causa verificationis unitatis istius in B singularibus est. Hæc Petrus.

Insuper Richardus his concordans : In divina (ait) essentia est attributorum pluralitas secundum rationem. Pro cujus intelligentia declarandum est : primo, quid importetur nomine divinorum attributorum; secundo, quid sit differentia secundum rationem; tertio, quomodo differunt attributa secundum rationem per comparationem ad intellectum creatum; quarto, qualiter per comparationem ad intellectum divinum. — Pro primo sciendum, quod di- C vina attributa sunt superexcellentiæ perfectionum exsistentium in generibus rerum creatarum, quarum quamlibet, simpliciter loquendo, melius est habere per modum intrinsecæ rei, quam non habere : ut sunt, vita, sapientia, bonitas, potentia. Hinc, quamvis in Deo sint superexcellentiæ perfectionum omnium rerum, non tamen omnia nomina significantia illas perfectiones, proprie prædicamus de Deo. Non enim dicimus quod Deus sit aurum, aut lapis, nisi translative. Dicuntur autem su- D perexcellentiæ illæ perfectionum, attributa divinæ essentiæ, non quia primo ac plenius sint illæ perfectiones in creaturis quam in Deo, imo econtrario est; sed quia tales perfectiones attribuimus divinæ essentiæ, prædicando eas de ipsa. — Pro secundo sciendum, quod differentia secundum rem, est quæ sequitur rem secundum esse suum reale quod habet in actu; et differentia secundum rationem, est quæ non consequitur rem nisi in quantum est intellecta, sive possit esse in actu realis

et actualis exsistentiæ, sive non. Quoniam ergo attributa secundum suum esse reale quod realiter habent in Deo, differentia nulla consequitur, ut patebit, ideo dico quod in Deo non differunt secundum rem; quia tamen in quantum sunt intellecta, consequitur ea differentia quædam, dico quod differunt differentia quæ est secundum rationem : et pure est differentia secundum rationem, quoniam sicut attributa in Deo exsistentiam realem non habent diversam, ita habere non possunt differentiam seu pluralitatem realem. — Pro tertio agnoscendum, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quæ Deus est, nostrum superat intellectum : estque partim ex parte Dei propter plenitudinem suæ perfectionis, partim ex imperfectione nostri intellectus, sicut expressum est. — Quantum ad quartum, dicendum quod illa attributa in Deo sunt unum re, et rationes eorum secundum quod in Deo sunt per modum rei intrinsecæ, sunt unum in re; sed rationes eorum secundum quod ab intellectibus creatis conceptæ sunt vel conceptibiles, atque a Deo intellectæ, plures sunt, non pluralitate reali, sed quia in eis sunt plures respectus rationis ad intellectum. Conceptio autem quam facio nunc de sapientia Dei, et quam facio de potentia, aut consimilibus, quamvis ab æterno non fuerint, tamen ab æterno fuerunt intellectæ a Deo sicut et ceteræ creaturæ. Unde ideæ earum ab æterno aliter fuerunt in Deo, et aliter creaturæ : quia earum ideæ fuerunt in Deo per modum rei intrinsecæ, propter quod realiter fuerunt et sunt idem quod Deus. Ego autem et aliæ creaturæ non fuimus in Deo per modum rei intrinsecæ, neque realiter, nec fuimus idem quod Deus, sed sicut objectum, videlicet color, est in vidente : quoniam creatura ab æterno fuit secundarium intellectus divini objectum. Dico ergo, quod pluralitas attributorum fuit ab æterno per comparationem ad plures conceptiones quæ a Deo ab æterno intellectæ fuerunt, quas ex tempore format intel-

A lectus creatus, vel potest formare de perfectione divina. — Hæc Richardus. Et hanc doctrinam multi et pro maxima parte sequuntur theologi.

Verumtamen Ægidius præinductæ doctrinæ ac determinationi sancti contradicit Doctoris. Ea etenim recitata, adjicit : Hæc opinio licet aliquam contineat veritatem, non tamen est bene dicta. Deficit namque in tribus. Primo, quia præsupponit impossibile, quoniam nunquam imponitur nomen nisi mediante concepti-

B one. Secundo deficit, quia si intellectus immediate videret divinam essentiam, et mediante conceptione sua ei imponeret nomen, uno modo seu nomine eam nominaret. Quum enim nomen repræsentet conceptionem intellectus, et conceptus ipsius intellectus formetur ex visione ejusdem, sive ex actu ipsius, et quia tunc esset visio una, esset et unus conceptus ac unum nomen. Tamen diversi intellectus diversa ei imponerent nomina : quia nullus comprehendit divinam essentiam. Ideo alius

C alio plus intelligit; et id quod intelligit unus, est aliud ab eo quod intelligit alius. Idcirco nominatio est alia et alia. Propterea signanter dicit Chrysostomus, quod aliqui laudant Deum ut bonitatem, alii ut majestatem. Tertio deficit, quoniam dicit quod tota causa pluralitatis attributorum, est ex parte intellectus nostri. Ideo aliter est dicendum, videlicet, quod pluralitas ista tripliciter potest assignari : primo, ex parte objecti; secundo, ex parte subjecti; tertio, ex parte causæ. Hæc Ægidius.

D Quocirca pensandum, quod ideo dicit positionem Thomæ præhabitam præsupponere impossibile, quia ut patuit, Thomas affirmat : si intellectus videns Deum per essentiam, imponeret ei nomen mediante conceptione quam habet de eo, oporteret adhuc quod plura ei imponeret nomina, etc., prout supra narratum est. In quibus verbis, ut clarum est, Thomas loquitur conditionaliter; nec verum est quod aliquid impossibile præsupponit, videlicet quod sine conceptione mediante,

imponat aut queat imponere nomen alicui. Denique secundum, in quo Ægidius dicit præfatam positionem deficere, verius esse videtur, quam quod ait Ægidius. Quum enim nullus intellectus creatus quamvis beatus, plene divinam comprehendat essentiam, posset ei imponere nomen unum quantum ad id quod de ea intelligit, atque aliud nomen quoad id quod de ea non comprehendit. Tertium quoque, in quo corrigit et emendat Thomæ responsionem, nil superaddit responsioni ipsius. Nempe, quod Ægidius dicit pluralitatem attributorum assignari ex parte objecti, hoc est quod Thomas dicit eam partim sumi ex parte Dei. Item, quod Ægidius perhibet pluralitatem illam secundo accipi ex parte subjecti, hoc est quod Thomas testatur eam sumi partim ex parte intellectus nostri. Porro, quod Ægidius addit de tertio, puta quod etiam sumitur ex parte causæ, non est nisi verbalis additio, quum et ipse Ægidius per causam intelligat utrumque, nec aliquid addat quod non in illis duobus a Thoma expressum sit, ut patet diligenter legenti scripta amborum. Insuper falsum est quod Ægidius refert, positionem prætactam asserere quod tota causa pluralitatis attributorum sit ex parte intellectus nostri : imo ut patuit, positio illa fatetur quod partim sit ex parte Dei, partim ex nostro intellectu. Attamen verum est quod Thomas affirmat, quod causa multiplicationis seu pluralitatis attributorum, sit ex parte intellectus nostri atque effectuum quodammodo, sicut expositum est : quod utique verum esse censetur. Magis enim est ex parte imbecillitatis nostræ mentis, quam ex plenitudine divinæ perfectionis. Imo ut infra tangetur, etiam illi qui dicunt quod tota causa et ratio pluralitatis attributorum sit ex parte nostri, possunt faciliter excusari, et cum positione Thomæ ac ejus sequacium concordari. Sed et ipse Ægidius in hoc cum Thoma concordat, quod distinctio seu pluralitas attributorum non sit ex natura rei, utpote Dei, quamvis in Deo sit fundamentum vere correspondens distinctioni ac pluralitati hujusmodi.

Præterea, quod inter attributa divinæ naturæ non sit nisi rationis distinctio, manifeste concordat dictis Alexandri, Alberti, et Bonaventuræ, in his quæ scribunt super primum de divina bonitate, unitate ac summa simplicitate. Idem monstratur ex scriptis Antisiodorensis in Summa sua. Qui præclari doctores probant id ipsum rationibus auctoritatibusque idoneis, sicut et infra tangetur.

Ait equidem Alexander : Secundum B. Dionysium libro de Divinis nominibus, capitulo de Ente : monade, id est unitate, cap. v.
numerus omnis subsistit; in quantum vero ab unitate progreditur, in tantum discernitur ac multiplicatur : sicut in centro omnes lineæ circuli secundum unitatem primam sunt constitutæ; breviterque distantes, breviter discernuntur; et quæ magis, magis. Ita in Deo omnium perfectiones et rationes per unam inconfusam unitatem sunt circumvolutæ. Quemadmodum ergo si quæreretur de puncto et unitate, an unum vel multa sint, diceretur quod unum re et multiplex ratione; ita est de divina perfectione atque ideis : quia secundum Dionysium, una tantum est unitas divina, in qua convolutæ sunt omnes unitates creatæ per exemplaritatem, nec distinguuntur in Deo, nisi ratione, aut connotatione, aut respectu ad creaturas. Hæc Alexander. Qui etiam dicit, quod essentia et relatio non nisi ratione distinguuntur in Deo, similiter nec ideæ : quanto magis attributa sunt sola ratione distincta?

Præterea, de hac attributorum distinctione scribit Albertus diffuse infra octava distinctione, dicendo : Quidam dicere voluerunt, quod nomina ista, videlicet bonitas, vita, sapientia, dicta de Deo, differunt per connotata in creatura, et non habent differentiam aliquam si in Deo absolute accipiantur. Sed contra : Connotatum est effectus in creatura; effectus autem non est a causa nisi ut causa : ergo ista nomina non dicerentur de Deo nisi sicut de

causa ut causa. Quod falsum est, quoniam sapientia, aut sapiens, nullam nominat causam ut causam. Insuper, ponamus per intellectum non esse connotata in creatura : quæro an adhuc Deus sit ens, sapiens, bonus, et hujusmodi : et constat quod sic. Ergo solutio illa non valet. Hinc alii quidam dixerunt quod Deus in veritate non habet proprium nomen, sed nos nomina ei imponimus. Ideo nomina ista transferuntur ad eum ab his quæ in creaturis reperimus, et penes illa accipiunt diversitatem. Sed contra : Aut ista nominant quod proprie est in Deo, aut quod figurative est in eo. Si primo modo, nihil valet solutio : quia adhuc remanet quæstio, qualiter in significando habeant differentiam penes ea quæ nominant in Deo. Si secundo modo, tunc Deus non est vere vita, nec sapientia, sed figurative tantum : quod absurdissima hæresis est. — Ideo sine præjudicio est dicendum, quod in omnibus nominibus talibus duo sunt attendenda, videlicet id quod nominant, et in quo significatur esse seu poni quod nominant. Itaque si attendantur secundum ea quæ nominant, diversitatem rationis designant. Alia namque est ratio essentiæ, alia sapientiæ, alia vitæ. Si vero attendantur secundum id in quo est significatum ipsorum, quod omnino simplicissimum est, in quo idem sunt, quod est, et quo est, et aliquid esse; sic omnia illa idem important, et penitus idem sunt. Si ergo quæratur, quare in Deo sapientia est bonitas, et duo ista sunt ipsa Dei essentia : non dicetur quod hoc sit a sapientia in quantum sapientia, vel ab essentia in eo quod essentia est; sed ob hoc, quoniam id in quo sunt, est summæ simplicitatis, in tantum quod ipsum quod est, est suum esse, et suum esse, id quod habet. Sicque ex primo est diversitas attributorum, et ex secundo identitas eorum. Propterea ista non sunt in Deo synonyma, etiam ab æterno intellecta a Deo, et omni causalitate abstracta : quia non habent eamdem rationem rei quam significant. Sed sunt idem

A in re, non propter id a quo imponuntur, sed propter id in quo ponuntur. Nec habent tantum multitudinem secundum vocem : imo quantum est de natura significatorum suorum, multitudinem habent rationis rei. Sed quod hæc res est illa, non convenit eis per se, sed per id in quo sunt, ex quo et in quo habent omnimodam identitatem. Distinctio tamen rationis attributorum habet aliquid in divinis super quod fundatur. Hæc Albertus. Qui etiam de ista materia in commento suo super li-
B brum de Causis, et alibi, multa subtiliter scripsit.

Denique quidam ipsum sequentes, dicunt quod duplex sit distinctio rationis, videlicet rationis ratiocinantis, et rationis rei rationabilis : sic quod distinctio rationis ratiocinantis dicatur, quando distinctio est solum ex parte rationis considerantis, atque ex parte rei pura ac mera identitas, et talem dicunt esse distinctionem attributorum in Deo; distinctio vero rationis rei rationabilis vocetur, quando in re non est
C perfecta identitas, sed in eadem re est et consideratur aliquid habens se per modum actus, et aliquid per modum potentiæ ex rei natura. Verumtamen ista positio in re ipsa non discordat a positione præhabita S. Thomæ, insinuantis distinctionem attributorum partim sumi ex parte Dei, in quantum habet fundamentum in plenitudine ac infinitate perfectionis divinæ, sicque dici possit distinctio rationis rei rationabilis, id est rei de qua ratio ratiocinatur. Nam et isti non negant quin
D distinctio illa fundamentum habeat in re modo jam tacto. Nihilo minus dicunt eam esse distinctionem rationis ratiocinantis, quoniam in re ipsa ex sua natura est summa prorsus identitas, nec ulla non identitas, sicut et infra monstrabitur.

Sed præinductis obviare et repugnare videtur opinio Scoti, qui inter attributa ponit distinctionem formalem, utpote ex natura rei : quam distinctionem ait esse quamdam non identitatem, atque inter

distinctionem realem et distinctionem rationis se medio modo habere.

Sed antequam opinionem hanc prosequar, primo positionem Doctoris solennis, puta Henrici, inducam. Itaque doctor ille, Quodlibeto quinto movet hanc quæstionem : utrum pluralitas et condistinctio attributorum essentialium in Deo, sit accipienda penes respectum et comparationem ad aliquid extra, ut ad creaturas, vel per comparationem ad aliquid intra. Videtur quod per respectum ad intra : quoniam ubi esse potest distinctio major, potest esse et minor; sed in Deo est pluralitas atque distinctio personarum realis, quæ major est distinctione attributorum : ergo et pluralitas attributorum potest esse in Deo per respectum ad intra. — In contrarium arguitur sic : Quandocumque plura secundum rationem tantum distincta, habent alia sibi correspondentia plura et secundum rem distincta, pluralitas illorum accipienda est per respectum et comparationem ad illa extra : quemadmodum dextrum et sinistrum differunt in columna tantum secundum rationem, per comparationem ad ea in quibus sunt illæ positiones realiter ex natura ; similiter in puncto non differunt principium et finis, nisi per comparationem ad diversas lineas. Sed attributa divina habent in creaturis aliqua sibi correspondentia realiter condistincta, a quibus Deo attribuuntur : ut bonitas, sapientia, potentia Dei, bonitatem, sapientiam, potentiam creaturæ.

Hinc aliqui dicunt, quod circumscriptis seu exclusis creaturis, pluralitas rationum in attributis in Deo nullo modo accipi potest vel assignari, sed solum una sola et simplex ratio Deitatis, sicut ipsa est unica res et simplex, ita quod non nisi unicus et simplex conceptus de illa possit formari, qui unico nomine sit exprimendus : ita quod si, secundum hoc, plura ei nomina imponantur, erunt omnino synonyma, propter idem penitus re et ratione significatum quod ipsis sic correspondet, et alia nomina essent vana, quia eis nihil
A in re corresponderet; et consimiliter erit de diversis conceptibus de Deitate formatis, quod omnes erunt synonymi, aut præter unum cassi. Quod quia absurdum est, dicunt necessarium esse ut pluralitas atque distinctio attributorum in Deo, sumatur ab intellectu quocumque, creato aut increato, ex diversis respectibus Deitatis ad diversa realiter correspondentia eis in creaturis. Itaque dicunt, quod omnibus rationibus seu conceptibus quæ sunt in Deo objective, correspondet unitas realis
B divinæ essentiæ : non secundum esse quod habet in se absolute, sed secundum esse quod habet in respectu ad creaturas, non secundum genus causæ efficientis, quia ex illo respectu nulla sumitur ratio attributi (non enim dicitur in Deo sapientia quia in nobis sapientiam efficit), sed secundum genus causæ formalis exemplaris. Essentia namque divina in sua simplicitate omnimodam continet perfectionem, quæ quasi per partes et sub esse diminuto dispersa est super omnes creaturas. Et per
C hoc Deitas simplex imitabilis est ab omnibus creaturis, et habet in se imitabilitates, secundum quas cunctæ creaturæ eam diversimode imitantur. Et illas imitabilitates habet in se simplicissime, ut unam penitus indistinctam secundum actum, sed distinguibilem per intelligentis conceptum : ita quod pluralitas illarum perfectionum, prout est in divina essentia, est quasi in potentia, ut vero est in ipso intelligentis conceptu, est quasi in actu; sed diversimode in intellectu creato
D et increato, quoniam ex plenitudine perfectionis divinæ quæ unica est et indistincta in divina essentia, provenit multitudo plurium conceptionum secundum actum in ejus intelligentia, non tamen concipiente secundum diversas hujusmodi rationes ipsam essentiam simplicem, nisi ex respectu ad diversas perfectiones quæ eis correspondent in creaturis.

Porro, ex plenitudine perfectionis in divina essentia indistinctæ ac unicæ non provenit illa multitudo plurium concepti-

onum secundum actum et in intellectu creato, nisi in visione beata : et hoc, ut dicunt, non nisi ex respectu ad creata. In quantum autem intellectus creatus intelligit solum in virtute luminis naturalis, concipit illas a posteriori, secundum quod ex perfectionibus creaturarum perducitur ad cognoscendum illas esse in divina essentia, adscribendo Deo perfectiones proportionales et correspondentes perfectionibus a divina perfectione procedentibus super creata, quæ prout sunt in intellectu, sunt plures et distinctæ : et hoc similiter non nisi ex respectu et comparatione ad sibi correspondentia in creaturis, sine quo respectu omnino non intelliguntur, neque ab intellectu creato, neque ab increato. Et in quantum hujusmodi perfectiones sunt in intellectu, rationes vocantur. Et secundum hujusmodi rationum diversitatem imponuntur, ut dicunt, diversa nomina divinorum attributorum significantium divinam essentiam sub ratione attributi et respectus cujusdam.

Denique, quamvis distinctio ac pluralitas idearum sumenda sit a quocumque intellectu, creato ac increato, per respectum ad creaturas, non tamen attributorum. Cujus præcisa ratio hæc est, quoniam perfectionibus quæ sunt in essentiis creaturarum ut eis perficiuntur in esse quidditativo, non correspondet perfectio et ratio idealis, in quantum illæ in creaturis sunt perfectiones absolutæ. Sic namque eis correspondet unum attributum commune in Deo, ut bonitas, aut perfectio simpliciter. Sed eis solummodo correspondet perfectio seu ratio idealis in Deo, in quantum sunt limitatæ et certos gradus habentes : quod est ratio imperfectionis, cui nihil absolute in Deo exsistens potest correspondere. Si ergo aliquid correspondet eis in Deo, hoc solum est in quantum id quod perfectum est in Deo, habet respectum ad imperfectum in creatura. Perfectionibus autem quæ in creaturis sunt ut quibus perficiuntur in bene esse, correspondet attributum in Deo, ut sunt perfectiones creaturarum

A simpliciter dictæ : quas, absolute loquendo, melius est habere quam non habere. Quidquid autem est simpliciter perfectionis in creatura, principalius est in Deo ex se et sua natura, et non ex respectu ad alia. Si enim in attributis non diceretur bonitas aut sapientia esse in Deo, nisi quia sit bonitas et sapientia ei correspondens in creatura, non diceretur Deus bonus et sapiens secundum actum, nisi ex tempore. Si ergo intellectus se referat ad sapientiam ut est attributum, nullo modo debet B poni in Deo ex respectu et comparatione ad sapientiam creaturæ, sicque de aliis attributis, nisi quantum ad innotescentiam eorum ab intellectu creato in lumine naturali, qui ex creaturis attributa cognoscit; non autem intellectus increatus, neque Beati, attributa sic noscunt. Imo, sicut essentia absolute est in Deo verius et perfectius quam in creaturis, sic et sapientia.

Præterea, distinctio seu pluralitas in attributis, fundamentum est pluralitatis emanationum personalium in divinis. Quum C enim Filius procedat naturaliter nascendo tanquam verbum conceptum in intellectu modo intelligibilis operationis, et Spiritus Sanctus liberaliter spirando tanquam amor conceptus modo voluntariæ actionis, non econverso; hoc verum non esset, nisi esset aliqua distinctio ac pluralitas intellectus et suæ operationis ac aliorum ad intellectum spectantium, a voluntate ejusque operatione et aliis ad voluntatem pertinentibus : quæ communiter ad divina pertinent attributa, et ad quæ omnia at- D tributa habent reduci, ut alibi determinavimus. Ideo, absque omni respectu et comparatione ad creaturas, oportet in Deo secundum rationem distingui intellectum et voluntatem, eorumque actiones, et per consequens cetera attributa : ut sunt scientia, scibile, veritas, et hujusmodi, ex parte intellectus; amor, diligibile, bonum, et hujusmodi, ex parte voluntatis. Unde non dicitur quod in Deo divina essentia intelligitur in quantum bonum, sed in quantum verum; neque quod Deus eam

vult ut verum, sed ut bonum. Quumque Deus sit substantia omnino immaterialis, intellectualis, volitiva, ipse ab æterno intelligendo suam essentiam, intelligit se intelligere eam absque omni respectu ad creaturas, in quantum verum, non in quantum bonum. Intelligit quoque se esse intelligentem et intellectum, ac omnia ista esse idem re, et sola ratione intelligendi differre. Quod nequaquam esset, nisi absque omni respectu et comparatione ad creaturas, esset pluralitas atque distinctio attributorum secundum essentiam.

Est ergo in simplicitate divinæ essentiæ triplex pluralitas et distinctio : una differentium sola ratione respectiva ad creaturas extra, ut sunt ideæ; alia differentium sola ratione respectiva ad intra, ut attributa; tertia differentium re respectiva ad intra, sicut personæ. A perfectionibus quæ sunt in creaturis ut correspondent rationibus idealium perfectionum, sumitur ratio vestigii in qualibet creatura, quæ importat rationes imitationis imperfectæ, ut dictum est. A perfectionibus vero creaturarum prout correspondent perfectionibus attributorum in Deo, sumitur ratio similitudinis in creatura rationali et intellectuali.

Quod ergo dicentes contrarium, in declaratione suæ positionis dicunt, quod dum divina essentia concipitur secundum rationem suæ simplicitatis secundum se absque respectu et comparatione ad creaturas, nulla omnino distinctio aut pluralitas concipi potest in ea, sed solum unicus simplex conceptus formatur de ipsa uno nomine exprimendus : dicendum, quod de simplicitate divinæ essentiæ dupliciter loqui possumus : uno modo, secundum esse quod habet in se absolute, ut res et natura aliqua ; alio modo, secundum esse quod habet in quantum ut veritas cognita cadit in intellectu. Si primo modo, sic nullam in se omnino habet diversitatem aut pluralitatem, etiam rationum, nisi quasi in potentia tantum. Unde, si secundum hunc modum talis esse concipiatur ab A intellectu, concipitur secundum rationem suæ simplicitatis, absque omni respectu et pluralitate rei et rationis. Sed sic nullus intellectus creatus ex suis naturalibus potest eam concipere, nec potest intelligere eam sine adminiculo creaturarum. Imo, quoniam pelagus simplicitatis illius capere nequit in se, concipit ipsum particulatim in attributis conceptis de ipsa ex respectu ad correspondentia eis in creaturis. Porro, si loquamur de divinæ essentiæ simplicitate secundo modo, sic adhuc B consideratur dupliciter. Primo, in quantum movet intellectum quasi simplici intelligentia : et ita adhuc concipitur per rationem suæ simplicitatis absque omni respectu et pluralitate rei et rationis, nec habet in se pluralitatem attributorum, nisi quasi in potentia tantum. Sicque capit eam omnis intellectus beatus, quasi prima et simplici actione intelligendi. Secundo, in quantum intellectus quasi post comprehensionem hujusmodi negotiatur circa hujusmodi simplex comprehensum, C per actum intelligendi pluralitatem dictam attributorum reducendo quasi de potentia in actum. Et hoc modo Deus comprehenditur in sua simplicitate reali, et absque respectu ad creaturas; et tamen bene concipitur distinctio et pluralitas rationum in ipso. Et hoc est quod dicit Commentator super duodecimum Metaphysicæ, ponendo differentiam inter pluralitatem quam operatur intellectus in compositis ex materia et forma, et pluralitatem quam operatur in simplicibus, exponendo illud D Philosophi de intellectu, ubi ait : Quia intelligit se, est intellectus. Ubi asserit Commentator : Magna est differentia inter ea quæ differunt in esse tantum, et quæ differunt in intellectu tantum. Multiplicitas ergo in Deo non est nisi differentia in intellectu tantum, non in esse.

Est ergo in Deo omnimoda unitas absque ratione pluralitatis in divina essentia, secundum quod res est secundum essentiam considerata, et similiter ut res cadit in intellectu simplicis intelligentiæ, secun-

dum modum quo habet esse in se. Est A tamen in ea multitudo, in quantum intellectus circa ipsam negotiatur, distinguendo penes se quæ sunt adunata vel unum in ipsa essentia. Hoc quippe est de perfectione essentiæ, quod in sua simplicitate secundum esse contineat plura per intellectum distinguenda. Aliter enim non esset in fine totius perfectionis, nisi simpliciter perfectiones sola operatione intellectus secundum se absque omni respectu ad creaturas distinguendas contineret, et in ipso intellectu ut intellectus est, et B in ipsa re ut cadit sub actuali perceptione intellectus, non simplicis intelligentiæ, sed quasi componentis ac dividentis : licet hoc faciat intellectus divinus uno intuitu simplici, quo totum pelagus infinitatis divinæ essentiæ comprehendit. Non enim est componens et dividens. Et non solum concipit hujusmodi pluralitatem circa essentiam suam intellectus divinus, sed et quilibet intellectus beatus : quamvis infinitatem pelagi illius nullus intellectus finitus attingat, ita ut forte quædam ex C divinis perfectionibus lateant eum, nec ulli creaturæ communicabiles sint. Sunt ergo rationes plures attributorum in divina essentia sine respectu ad creata, non tamen sine respectu omnino.

Ad videndum autem qualiter dicti respectus accipiantur, sciendum quod large sumendo respectus, per relationem ad respectus quibus aliquid dicitur relative ad aliud, et quibus ita non dicitur (quorum differentiam alibi exposuimus), in Deo, præter respectus ad creaturas, duplex est D genus respectuum seu relationum ad intra, puta : realium, quibus distinguuntur personæ; et rationalium sive secundum rationem, quas important et quibus distinguuntur omnia attributa. Omnia enim in suo significato includunt divinam essentiam sub ratione alicujus respectus : non ad extra, ut ad creaturas. Talis enim respectus non est nisi secundum rationem alicujus causalitatis, qualiter Rabbi Moyses et Avicenna dixerunt respectus plurificari in Deo et attributa divina. Sed sumuntur omnes respectus attributorum verissime ad intra, in quantum intellectus divinus concipiens divinam essentiam, concipit se ipsum et omnia concipienda circa ipsam, ut mutuo se invicem respicientia in perficiendo divinas operationes secundum intellectum et voluntatem : in quibus æternitas, actualitas, perfectio, nobilitas et beatitudo consistit, ut determinat Philosophus in duodecimo Metaphysicæ. Ita quod qualis est in Deo comparatio respectuum et relationum realium ad sua correspondentia non nisi ad intra, talis est comparatio respectuum seu relationum rationalium ad sua correspondentia non nisi ad intra : ut non sit mirum, si in Deo sit per respectus reales mutuos in divina essentia absque respectu ad extra realis distinctio, quod etiam sit in ipsa per respectus mutuos rationales distinctio rationalis, sive secundum rationem, sine respectu ad extra.

Et sic distinguuntur attributa per suos respectus rationales, quibus cuncta quæ in Deo pertinent ad intellectum, mutuo sese respiciunt ex latere uno; et similiter quæ pertinent ad voluntatem, ex latere altero : et hoc in quantum omnia et quæ pertinent ad intellectum, et quæ pertinent ad voluntatem, et ipsemet intellectus, cadunt sub apprehensione intellectus. Qui (ut dictum) simplici intelligentia primo concipit ipsam essentiam sub ratione essentiæ; et deinde negotiando circa essentiam, concipit eam ut intellecta est, et ut intelligens, et ut est ratio intelligendi. Et quia in cognoscendo et intelligendo se ipsam, complacet ei in se ipsa, deinde concipit eam ut volitum, volens ratioque volendi. Sicque rei quæ in se una et simplex exsistens, uno est nomine nominanda, sicut uno conceptu est cognita, plura nomina imponuntur diversa, quemadmodum pluribus conceptibus concipitur quoad rationes attributorum, in quantum sunt objecta realiter unum, ratione distincta, quamvis uno intuitu simplici Deus simul

cuncta concipiat. Sicque divina natura ut in sua simplicitate considerata, dicitur natura seu essentia. Cujus ratio propria est, quod respicit alia sicut in qua fundantur. Ut vero est concepta et motiva intellectus ad actum intelligendi, dicitur veritas. Cujus propria ratio est, ut respiciat essentiam prout essentia est sicut id cujus est declarativa apud intellectum; respiciat vero intellectum ut id cui habet declarare et manifestare; respiciat vero actum intelligendi sicut id quo declarat; sapientiam vero, tanquam habitum quo potentia intellectiva habilis est ut sibi fiat hujusmodi manifestatio. In quantum vero ipsa essentia est concepta per actum intelligendi sui ipsius, dicitur intellectus vel intelligentia. Cujus propria ratio est, ut respiciat essentiam secundum quod essentia est sicut id quod est conceptivum ejus; respiciat vero veritatem ut id per quod habet sibi manifestari; actum vero intelligendi, sicut id quo manifestatur; sapientiam vero, ut dispositionem in se per quam de facili sibi manifestatur : sicque de aliis, tam ex parte intellectus quam voluntatis. Unde non solum attributa secundum respectuum rationem inter se distinguuntur, quin imo essentia quoque per considerationem intellectus distinguitur ab omnibus attributis, ut differens secundum rationem ab omnibus. Unde constat quod non sumitur differentia rationum attributalium in Deo per comparationem ad extra. Nam simili ratione non diceretur Deitas esse essentia, nisi per respectum ad extra. Quod tamen verum est apud intellectum creatum, secundum ejus naturalem cognitionem. Non enim plus intelligit Deitatem esse essentiam sive substantiam, nisi ex respectu ad substantiam creaturæ, quam sapientiam, nisi ex respectu et comparatione sapientiæ creaturæ.

Prætacta ergo opinio insufficienter dicit de distinctione attributorum, etiam ex parte intelligentis, quia determinat rationes attributorum circa divinam essentiam solum in quantum cadit in conceptione in-

A tellectus naturalis creati, qui non capit divina nisi per creata, quum tamen distinctio accipi debeat per respectum ad intellectum beatum, maxime increatum : qui intelligit primo et per se divina, et consequenter (non tempore, sed ordine naturæ) alia; et divina per se, alia vero non nisi ex respectu et comparatione eorum ad divina.

Itaque distinctio attributorum nullo modo est in re ex natura rei absolute, ut est extra intellectum; nec etiam ut in sua
B absolutione est considerata per intellectum simplicis intelligentiæ, nisi quasi in potentia, ut patuit. Solum ergo habet esse in ea ut cadit in consideratione intellectus pertractantis et conferentis circa eam, ut dictum est. Si vero oporteret omnem diversitatem rationum divinorum attributorum accipere ad aliquam realem distinctionem penes quam acciperetur, ipsam tamen realem distinctionem non poneremus ad extra, sed intra in divinis, puta distinctionem personarum et
C personalium emanationum. Quum enim omnia divina attributa pertineant ad intellectum aut voluntatem, Filiusque procedat per modum intellectualis operationis, et Spiritus Sanctus per modum operationis liberalis ac voluntariæ : quæcumque in attributis pertinent ad intellectum, reducuntur et habent respectum ad emanationem Verbi; quæcumque vero pertinent ad voluntatem, reducuntur et habent respectum ad emanationem Spiritus Sancti : ut sicut apud intellectum crea-
D turæ naturalem non concipiuntur diversæ rationes circa divinam essentiam, ut bonitas, sapientia, nisi ex respectu ad bonitatem aut sapientiam sibi correspondentem in creaturis, ad quas reflectit omnem suum intellectum; sic apud intellectum divinum ac beatum, non concipiantur diversæ rationes sapientiæ et amoris circa divinam essentiam, nisi ex respectu ad emanationem Filii, qui est sapientia genita, et ad processionem Spiritus Sancti, qui est amor procedens, ad quos dirigit

omnem suum intellectum. Sicque diversa attributa pertinentia ad intellectum et voluntatem, distinguuntur per respectum ad illas emanationes, in quantum secundum rectam rationem intelligendi, mediatius vel immediatius ordinantur ad illa : et sic recto ordine rationis, a reali simplicitate divinæ essentiæ, secundum rationem intelligendi divini intellectus aut beati, primo concipiuntur diversæ et distinctæ rationes attributorum a quibus procedunt realiter distinctæ emanationes personarum, ubi cessat omnis essentialis respectus qui est in divinis; et mediantibus distinctis personarum emanationibus procedit a divina essentia universitas creaturarum, ad quas emanationes illæ accidentalem habent respectum : ut secundum hoc gradatim, secundum rationem intelligendi, a prima unitate, quæ est in fine simplicitatis virtute omnia continentis, procedat omnis numerus et rationum et rerum relativarum in Deo, rerum quoque absolutarum in creaturis. — Hæc omnia Henricus.

Nunc recitanda est opinio Scoti, qui in hac re contradicit tam præinductæ positioni Henrici, et etiam Thomæ, Alberti, et aliorum jam præfatorum, quam positioni ab Henrico recitatæ ac reprobatæ. Itaque Scotus ait : In ista quæstione sunt multæ opiniones, quas non intendo omnes recitare. Sed duæ sunt tenentes partem negativam, videlicet quod cum simplicitate divina non stet distinctio perfectionum essentialium, scilicet attributorum, præcedens aliquo modo omnem actum intellectus. Quæ tamen opiniones inter se contradicunt. Utraque ponit, quod cum simplicitate Dei non stat distinctio attributorum aliqua, nisi tantum ratione. Sed prima ponit, quod nec illa potest haberi nisi per actum intellectus intelligentis Deum per respectum ad extra. Secunda (scilicet Henrici) ponit istam distinctionem rationis posse haberi absque respectu ad extra.

Deinde Scotus primam illam narrat opi-

A nionem, sicut jam ex verbis Henrici narrata est. Aliam quoque quæ est Henrici, enarrat, et arguit contra eam, quia secundum eam distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis personalium emanationum; sed distinctio illarum realis est, nulla autem distinctio realis præexigit necessario distinctionem quæ tantum est rationis, sicut nec aliquid vere reale præexigit id quod est mere ens rationis : ergo distinctio attributorum non tantum est rationis, sed

B aliquo modo ex natura rei. Assumptum probo : quia ens reale, quod distinguitur contra ens rationis, est id quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus. Quidquid autem dependet ab ente rationis vel præexigit illud, non potest habere suum esse circumscripto omni opere intellectus : ergo nil tale est ens reale. Item, ens rationis est posterius ente reali : ergo non est fundamentum et origo illius. — Si autem dicatur quod attributa non sint fundamenta emanationum distinctarum ad intra,

C sed quod sola essentia divina cum relationibus principiet eas, et tamen intellectus potest postea considerare ipsam essentiam ut cum relationibus principiat hanc vel illam emanationem, et tunc considerare rationem naturæ et voluntatis; et tamen non præcedunt ibi ex natura rei. Contra : in illo instanti originis in quo Filius generatur, quæro an principium productivum ejus alio modo se habet ad ipsum quam principium productivum Spiritus Sancti se habet ad ipsum, an non : si non, ergo

D Filius non magis est Filius nec imago Patris ex vi productionis suæ, quam Spiritus Sanctus; si sic, ergo in illis signis originis, ante omnem actum intellectus habetur aliqua non identitas formalis. Nec vales attribuere istam distinctionem relationibus, quoniam omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlativum : ergo essentia ut sub ratione spirativi, æque naturaliter respicit spiratum, quam sub ratione generativi respicit generatum vel genitum. Non ergo posset ibi salvari

aliquis alius et alius modus producendi naturaliter et libere, propter relationes, sed tantum si absolutum quo producens producit, sit alterius rationis. — Præterea, Deus ab æterno intelligit se et vult se sub alia et alia ratione : quia sub ratione veri intelligit se, et sub ratione boni vult se. Ergo est ibi distinctio veri et boni sub ratione formalium distinctionum in objectis, ante omnem actum circa talia objecta. — Insuper ostendo quod formaliter veritas et bonitas, et quælibet perfectio simpliciter, sunt in Deo ante omnem actum intellectus. Quælibet enim perfectio simpliciter, est formaliter in ente perfecto ex natura rei : quia aliter non esset simpliciter perfectum, nec esset quo majus cogitari non posset; aliter etiam perfectiones quæ per participationem formaliter sunt in creaturis, non essent formaliter in Deo a quo participantur. — Ulterius probo quod tales perfectiones ex natura rei ante opus intellectus non habent identitatem formalem, quoniam intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa, potens hoc ut cognitum conferre ad aliud. Quæro ergo, utrum veritas præcise dicat illam perfectionem quæ est in re formaliter, aut præcise illam relationem factam ab intellectu, aut utrumque. Si præcise relationem rationis, ergo non est perfectio simpliciter. Si utrumque : quum illa non sint unum nisi per accidens, quia relatio rationis cum ente reali nunquam facit unum per se : separa igitur ista duo quæ concurrunt in isto ente per accidens, et sequitur tunc quod veritas semper dicet præcise illam perfectionem in Deo, et bonitas similiter : et tunc ultra, quum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem præfatam, sive secundum ejus expositionem, oportet quod dicant eamdem perfectionem, ut perfectio in re est sine omni distinctione rei et rationis. Sicque sequitur quod veritas et bonitas sint synonyma : quod ipsi negant.

Idcirco ad quæstionem respondeo, quod A inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale. Talis enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utique major inter sapientiam et veritatem. Nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia ut argutum est prius, illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito. Est ergo tertia distinctio, intellectum omni modo præcedens : et est ista, quod sapientia B est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei. Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re : quia si infinita sapientia esset formaliter bonitas infinita, sequeretur quod et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur : quoniam in quocumque gradu intelligatur esse perfectio aliqua, qui tamen gradus sit gradus illius perfectionis, non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter hunc C gradum. Et ita si non includit formaliter in communi, ergo nec ut infinitum. Quod* declaro : quia includere formaliter, est includere aliquid in sua ratione essentiali, ita quod sufficit definitioni includentis assignare inclusum. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita sapientia infinitam bonitatem. Est ergo aliqua non identitas formalis sapientiæ et bonitatis, in quantum essent earum definitiones distinctæ, si essent definibiles. Definitio autem D non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei, etc. Ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic, quod intellectus istam propositionem componens, Sapientia non est formaliter bonitas, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema ex quorum compositione fit actus seu conceptus verus. Et illud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui doctores, ponentes in divinis aliquam prædicationem veram

*Quod non includat formaliter,...

per identitatem, quæ tamen non esset formalis. Ita concedo ego veritatem esse bonitatem per identitatem in re, non tamen veritatem esse bonitatem formaliter.

Istud confirmatur auctoritate Damasceni, dicentis quod inter omnia nomina dicta de Deo, propriissimum est, Qui est: quoniam esse dicit quoddam pelagus divinæ* substantiæ; cetera vero, ea quæ circumstant naturam. Quod non videtur verum, nisi esset distinctio ex parte rei. Non enim est pelagus tale ob hoc quod multæ relationes rationis possunt circa ipsum causari: ista enim per actum intellectus circa quodlibet causari possunt. — Ad quid etiam doctores qui tenent oppositam opinionem, implent tot quaternos, ostendendo unum attributum ex alio, si non est inter ea nisi tantummodo differentia relationum rationis? Siquidem ita perfecte videtur Deus cognosci, quantum ad omnem conceptum realem, ut cognoscitur sub uno attributo, sicut si cognoscatur sub ratione omnium attributorum: quia cognitio plurium relationum rationis non facit perfectiorem cognitionem, nec aliquid facit ad perfectiorem cognitionem habendam. Similiter, juxta auctoritatem Damasceni prædictam, ad quid assignant ordinem attributorum, quorum essentia sit fundamentum, et quædam sint propinquiora essentiæ, quædam emanationibus, si tantum sunt relationes rationis? Quis ordo ad emanationes?

* infinitæ

Porro ista non identitas stat cum simplicitate Dei, quoniam hanc differentiam necesse est ponere inter essentiam et proprietatem: et tamen ob hoc non ponitur compositio in persona. Similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in eadem persona: sicut inter innascibilitatem et paternitatem, quæ secundum Augustinum quinto de Trinitate, non sunt eadem proprietas, quoniam Pater non est eo pater quo ingenitus. — Hæc Scotus. Qui de hac quæstione plura inducit, quæ suo loco forsan tangentur. Atque ut mens ejus et sua opinio clarius innotescant, breviter tangam verba Petri

A de Candia de ista materia, deinde scripta Francisci de Mayronis, Scotistæ præcipui.

Itaque Petrus de Candia scribit: Tenet Scotus quod attributa seu perfectiones attributales distinguuntur intrinsece et ex natura rei. Pro qua opinione quatuor sunt per ordinem declaranda, videlicet quid sit simplicitas, quid formalitas, quid modus intrinsecus, quid perfectio attributalis: ex quibus apparebit qualis sit imaginatio hujus doctoris.

Quantum ad primum, dico quod sum-
B mæ simplicitatis conditio non excludit pluralitatis realiter omnimodam rationem, quoniam principium spirativum Spiritus Sancti habet dualitatem, videlicet Patrem et Filium, et tamen est summæ simplicitatis. Totius quoque Trinitatis est summa simplicitas. Ubi sciendum, secundum Franciscum de Mayronis, quod quatuor sunt pluralitatis habitudines essentialiter ordinatæ, puta: distinctio, unio, compositio, resolutio. Resolutio namque præsupponit compositionem, compositio unionem, unio
C distinctionem. Deinde dico, quod ratio compositionis seu componibilis repugnat formaliter summæ simplicitati. Simplicitas namque repugnat inæqualitati, potentialitati ac diversitati; componibile quoque includit potentialitatem.

Pro secundo, sciendum quod formalitas non est ratio conditionem alicujus formæ consequens adæquate. Imo formalitas est quidditiva ratio in primo modo dicendi per se, respiciens id de quo veraciter prædicatur. Sunt autem quatuor genera pro-
D positionum seu prædicationum, secundum istos. Primum vocatur quidditativum, ut, Deus est substantia; secundum denominativum, ut, Deus est intelligens; tertium identicum, ut, Pater est essentia; quartum essentiale, ut, Pater est id quod Filius. Unde dum quæritur an formalitas sit realitas, respondetur quod sic per identitatem, non quidditatem. Ideo, sicut stat unitas essentiæ cum pluralitate personarum, ita secundum istos, unitas realitatis cum pluralitate formalitatum.

Quantum ad tertium, dico quod modus intrinsecus non est rei formalitas, neque perseitas primi modi; modus enim intrinsecus posterior est re ipsa. Sed modus intrinsecus ille est qui adveniens alicui de quo formaliter dicitur, vel ab ipso discedens, non variat ejus rationem formalem : ut si albedo insit alicui nunc intensius, nunc remissius. — Sunt autem quatuor modi intrinseci principales. Primus est quantitatis virtualis, ut finitum et infinitum, intensum et remissum. Hi etenim modi variant rerum realitates, non formalitates. Coloreitas enim est formalitas albedinis, et quacumque variatione facta ex parte albedinis quoad ejus intensionem vel remissionem, nihilo minus est æque secundo coloreitas, sicut primo. Secundus modus est actualis exsistentia. Verbi gratia, Socrates jam est, et prius non fuit. Quamvis sit ibi variatio in actuali exsistentia Socratis, tamen ratio humanitatis, quæ est quædam formalitas, in nullo variari videtur. Tertius modus est realitatis. Verbi gratia, antequam realitas humanitatis erat, non minus Deo objiciebatur ratio humanitatis : quia ex hoc quod humanitas incepit habere esse, Deus non incepit cognoscere humanitatem; et per consequens quidditates creaturarum erant in Dei potentia objectiva*, quamvis nullam realitatem haberent. Adveniente ergo realitate, non videtur variatio ex parte formalitatis. Quartus modus est hæcceitas. Verbi gratia, signo individua ejusdem rationis, Socratem, Platonem. Quamvis sit variatio in eorum hæcceitate, non tamen in humanitate, quoniam ratio humanitatis æque fuit ante ut modo : sicque variatur modus sine variatione formalitatis. Dicitur ergo modus intrinsecus, non quod ipse sit formalitas, sed quod necessario determinatur per ipsum formalitas ad esse exsistentiæ. Et ex hoc patet, quod formalitates ex propria ratione non sunt finitæ nec infinitæ. Ex quibus manifeste apparet qualiter uni realitati correspondent plures formalitates, et uni formalitati plures

* objective

A realitates : sicut humanitas est quædam formalitas, cui correspondent multæ hæcceitates, quæ sunt quædam realitates; similiter humanitati quæ est quædam realitas, prout est Socrates, correspondent animaleitas, corporeitas, substantialitas. Qui modus si bene capiatur, ostendit rationem univocationis. Unde ratio entis quum sit quædam formalitas, et de se nec finita nec infinita, Deo et creaturis communis est; et quum sit una formalitas, ostendit quod de his de quibus di-
B citur, univoce prædicetur.

Pro quarto, advertendum quod attributalis perfectio, secundum doctores istos, quatuor modis accipitur. Uno modo pro omni prædicato quod alicui rei convenit : qui modus nec proprius est, nec communiter usitatus. Secundo modo attributales perfectiones sumuntur proprie pro omni modo exprimente rei perfectionem primariam sive secundariam : sicque æternitas, necessitas, infinitas, dicuntur perfectiones attributales. Tertio sumuntur
C propriissime pro omni rei perfectione secundaria, et non quidditativa, quæ ex creaturis Deo attribuuntur : et sic sapientia, caritas, bonitas, unitas, dicuntur attributa. Quarto sumuntur a proprietate : sicque Patri attribuimus potentiam, Filio sapientiam, Spiritui Sancto clementiam. Dimissis ergo ceteris modis, loquendo de solo tertio modo inter doctores usitato, videtur quod secundum imaginationem doctorum istorum, attributalis perfectio non sit nisi perseitas secundi modi. Pro quo
D melius intelligendo, sciendum quod in quidditatibus creaturarum sunt tria signa imaginanda. Primum est in quo eis conveniunt omnia quæ de ipsis primo et per se verificantur : ut humanitas est humanitas. Secundum signum est in quo eis conveniunt quæ de ipsis dicuntur secundo modo dicendi : ut homo est risibilis. Tertium signum, in quo eis conveniunt prædicata per accidens : ut homo est coloratus. Sic ad propositum applicando, imaginamur quod omnia quidditativa con-

veniunt Deo in primo signo; denominativa vero quæ sunt attributalia, in secundo. Quia vero de ipso nihil per accidens dicitur, quum hoc sonat imperfectionem, ideo ibi non datur tertium signum. Unde secundum istos, differunt formalitas et attributalis perfectio : quia formalitas est perseitas primi modi; attributalis autem perfectio, perseitas secundi modi.

Ad propositum igitur descendendo, dico quod quadruplex est unitas : quædam aggregationis, quædam originis, quædam compositionis, quædam indivisionis. Inter attributales ergo perfectiones non est unitas aggregationis, quia sunt una natura; nec unitas originis, quoniam una non originatur ex alia; nec unitas compositionis, quum una sit realiter alia; sed realis unitas indivisionis, licet nullam habeant unitatem in rationibus suis formalibus : quapropter remanent formaliter condistinctæ. Quod ita probatur : Omnes productiones alterius rationis necessario præsupponunt principia productiva diversarum rationum; sed generatio et spiratio sunt productiones alterius rationis, quum una sit per modum intellectus, alia per modum voluntatis : ergo intellectus et voluntas sunt principia productionum illarum, ex sua natura distincta formaliter. Præterea, inter ea de quibus verificantur contradictoria, est necessario aliqualis distinctio, et non realis, ergo formalis. Sed de intellectu et voluntate verificantur contradictoria ista : esse principium elicitivum generationis ad intra, quod convenit intellectui; et non esse principium generationis elicitivum ad intra, quod convenit voluntati, etiam ab æterno omni actu rationis secluso.

At vero secunda opinio circa difficultatem hanc, est ipsius Occam et suorum sequacium, dicentium quod nullæ perfectiones sunt in divina essentia, ex natura rei formaliter aut realiter differentes. Omnis enim distinctio ex natura rei, est realis aut formalis : sed nulla est in divinis formalis aut realis distinctio, nisi relati-

A vorum ab invicem, et ipsorum a divina essentia. Attributales autem perfectiones non sunt relationes. — Denique signo divinam essentiam sub propria ratione, et sapientiam sub propria ratione; et arguo sic : Vel divina essentia est sapientia, vel non, intelligendo semper quodlibet horum sub propria ratione. Si sic, habetur propositum, quod scilicet inter illa nulla est formalis distinctio; si non, ergo divina essentia non est universaliter perfecta : quum esse sapientem sit denominatio per-

B fectionis simpliciter, ergo si non competit formaliter divinæ essentiæ, non est universaliter perfecta. Et confirmatur : quia quodcumque non est de formali alicujus ratione, non addit ad perfectionem ejus intrinsecam. Si ergo divina essentia ex se non sit sapientia, nec econtra, sequitur quod sapientia non addit ad intrinsecam essentiæ divinæ perfectionem; et per consequens ipsa ex se non est universaliter perfecta : quod absurdum est dicere. — Insuper, si divina essentia, sapientia, bo-

C nitas, veritas, vita, formaliter essent distincta, sequeretur quod divina essentia ex se non esset majoris perfectionis intensive quam unus lapis : quia divina essentia vel ex se et propria ratione formali est sapientia, bonitas, vita, etc., vel non. Si sic, habetur propositum; si non, ergo ex se non est nisi esse quoddam non intellectuale neque vitale. — Dicunt quoque quod perfectiones attributales sunt mentales conceptus a creatura Deo impositi, de genere qualitatis, quoniam nullæ per-

D fectiones sunt in divina essentia distinctæ realiter.

Amplius, Gregorius de Arimino, discipulus Occam, producit septem rationes contra Scoti opinionem. Prima est ista : Sumo (inquit) Deitatem præcise secundum se, absque quocumque alio modo ab ea distincto, et quæro an ipsa sit sapientia, an non. Si sic, ergo nulla est sapientiæ distinctio formalis in Deo a deitate, vel in Deo sunt plures sapientiæ; si non, ergo quum Deitas sit sapiens, et non sit sapien-

tia, sequitur quod Deus seu Deitas non sit sapientia sua. — Secunda ratio est : Formalitas sapientiæ secundum se præcise sumpta, est ipsa sapientia; aut aliquid intrinsecum sapientiæ, quasi sapientia includat suam formalitatem et aliquid aliud, juxta imaginationem quorumdam distinguentium formalitatem et realitatem tanquam sibi intrinsecam. Aut talis formalitas est aliquid extrinsecum sapientiæ. Quod dici non potest : quia implicat contradictionem, quod aliquid possit esse sine eo quod est sibi formale; non tamen est contradictio, quod posset esse sine eo quod est sibi extrinsecum. Si dicatur quod sapientia sit sua formalitas, vel quod formalitas sapientiæ sit ei intrinseca, quum Deitas non sit sapientia formaliter juxta illos, nec intrinseca sapientiæ, utpote formaliter inde distincta, sequitur quod Deitas non sit sapientia : quod est falsum. — Tertio arguit conformiter sicut Anselmus probat potestatem Dei non distingui a Deo, quia potestas est Deo substantialis vel accidentalis : non accidentalis, ergo substantialis. Vel ergo tota essentia, vel pars ejus : non pars, ergo tota, et per consequens indistincta. — Quarta ratio est : Si ponatur talis distinctio formalis, sequitur quod Deus non sit sapiens eo quo est Deus, et per consequens nec eo quo est, sed alio et alio : quoniam deitate est Deus, et ipso esse est; sapientia autem seu formalitate sapientiæ quæ non est Deitas, est sapiens. Et sic sequitur, quod Deus non sit penitus simplex, et quod falsa sit probatio Augustini, septimo de Trinitate asserentis atque probantis quod Deus sit simplex, quia ei idem est esse, et sapientem esse, similiter justum, bonum, etc. — Quinta est : Nam data tali distinctione formali, sequitur quod in divinis non sit penitus idem habens et quod habet, exceptis his quæ relative dicuntur. Cujus contrarium asserit Augustinus libro de Trinitate. Idem enim omnino est, Deus justus, sapiens, pius, et ipsa justitia, sapientia ac pietas Dei. — Sexta : Si entitas

A hæc, scilicet sapientia summa, secundum se præcise sumpta non est Deitas, sequitur quod sit creatura : quoniam omnis entitas quæ non est Deitas, est creata seu creatura. — Septimo arguit, quia Scotus in quadam lectura sua Parisiis habita, dicit expresse, quod vita intellectualis seu intellectualitas, est per se de quidditativa et formali ratione essentiæ divinæ. Et probat per hoc : quia quod potest alicui esse, idem non est perfectissime in illo, nisi sit de ratione quidditativa ipsius. Si ergo

B intellectualitas perfectissime competit Deo, non est formaliter distincta a divina essentia.

Postremo Occam unico medio arguit sic: Ubicumque est aliqua distinctio vel non identitas, ibi possunt aliqua contradictoria verificari de illis; sed impossibile est contradictoria de quibusdam verificari, nisi ista vel illa pro quibus supponunt, sint distinctæ res, vel distinctæ rationes, vel entia rationis, vel res, vel ratio. Sed si omnia ista distincta sunt ex natura rei,

C non sunt distinctæ rationes, nec entia rationis, nec ratio : ergo erunt distinctæ res; et sic attributa, ut sapientia et bonitas, de quibus, secundum istos, contradictoria verificantur, erunt distinctæ res, quum tamen et ipsi dicant quod sint res una. — Hæc Petrus de Candia, qui in hac materia loquitur recitative magis quam assertive, nec ad aliquam partem videtur se multum determinare. Verumtamen videtur opinioni Scoti magis favere.

Consequenter tangam aliqua ex scripto

D Francisci de Mayronis. Itaque Franciscus ille circa octavam distinctionem primo quærit, an in divinis possit esse distinctio. Quocirca disseruit : Hic sunt quatuor intuenda : primo, quid sit distinctio; secundo, quot modis sumatur; tertio, qualiter possit investigari; quarto, an in divinis sit distinctio.

Quantum ad primum, dico quod distinctio non est quid absolutum, sed respectivum. Nam omne distinctum, ab alio necessario est distinctum. — Respectus

quoque quem dicit distinctio, est transcendens, quemadmodum quantitas virtutis et secundæ intentiones. Convenit enim enti et suis passionibus, antequam descendat in decem prædicamenta : quoniam esse distinguitur a passionibus suis, et passiones illæ ab invicem. — Porro, respectus quem dicit distinctio, est intrinsecus adveniens, non extrinsecus. Respectus autem intrinsecus adveniens, est qui oritur posito fundamento ac termino in quacumque dispositione seu distantia; respectus vero extrinsecus adveniens, est qui nascitur aliquo alio termino adveniente : sicut posito igne et stuppa, non sequitur accensio nisi facta approximatione; posita autem formali ratione hominis, formalique ratione asini, necessario oritur distinctio unius ab alio. — Item respectus distinctionis, est respectus disquiparantiæ : quia respectus æquiparantiæ semper habet extrema unius rationis. Idcirco respectus qui est inter extrema alterius et alterius rationis, necessario est relatio disquiparantiæ : et talis est distinctio. — Denique distinctio duplex est, scilicet fundamentalis et actualis.

Quantum ad secundum, sciendum quod quatuor sunt gradus distinctionum non fabricati ab anima. Prima est distinctio essentialis, ut Dei a creatura. Secunda realis, ut inter patrem et filium. Tertia formalis, inter quidditatem et quidditatem : et ista est proprie distinctio rationum definitivarum. Quarta est modalis, videlicet quidditatis et modi, sicut inter albedinem, et ejus intensionem ac remissionem. Hæ autem quatuor distinctiones, sunt essentialiter coordinatæ : quia prima est maxima, deinde secunda, etc.

Pro tertio, advertendum quod quatuor sunt modi investigandi formalem distinctionem, videlicet : via definitionis, via divisionis, via descriptionis, et via demonstrationis. Prima procedit sic : Quandocumque aliqua sic se habent, quod aliquid ponitur in definitione unius, quod non ponitur in definitione alterius, illa distinguuntur A formaliter. Secunda via procedit sic : Quandocumque aliquid dividitur per differentias oppositas, quidquid cadit sub uno dividentium, distinguitur formaliter a quolibet cadente sub alio, quia cadunt sub membris oppositis. Tertia via est : Quorumcumque descriptiones sunt diversæ, eorum definitiones diversæ sunt : quia quæcumque habent eamdem definitionem, habent idem genus, et per consequens eamdem passionem vel aptitudinem consequentem talem definitionem, quia ex definitione B passio seu aptitudo demonstratur. Sed descriptio constat ex genere et ex passione seu aptitudine : ergo quorum descriptiones sunt diversæ, definitiones quoque eorum diversæ sunt. Quarta via ita procedit : Quandocumque aliquid est demonstrabile propter quid de aliquo uno, et non de altero, illa distinguuntur formaliter : nam et diversam habent definitionem, quum definitio sit medium in demonstratione. — Amplius, istis quatuor evidentibus viis additur alia via satis C peregrina, tamen necessaria, scilicet via reduplicationis, hoc modo : Quandocumque aliquid convenit alicui in quantum tale, quod non convenit alteri in quantum tale, illa necessario formaliter distinguuntur, quoniam reduplicatio cadit super rationem formalem. Si ergo sit eadem ratio formalis, necessario idem prædicatum prædicatur eadem reduplicatione apposita. Verbi gratia, si homini in quantum homo, convenit ridere, et lapidi in quantum lapis, non; necessario homo a lapide formaliter D distinguitur, alias sub eadem ratione conveniret utrique.

Quantum ad quartum, dico quod in divinis est essentialis distinctio respectu creaturarum, item realis personarum distinctio ad intra. In eadem quoque persona est formalis distinctio inter relationem atque essentiam. Rursus, in eadem persona est distinctio essentiæ et intrinsecorum modorum formalis.

Deinde quæritur, utrum divinæ perfectiones seu attributa distinguantur ex na-

tura rei ab invicem. Ad quod dico, quod A imo. — Ad quod probandum induco duodecim contradictiones in divinis perfectionibus fundatas. Prima, quod intellectus est principium productivum Verbi, non voluntas; et quod voluntas est principium productivum Spiritus Sancti, non ipse intellectus. Similiter intellectus divinus intelligit, voluntas divina non intelligit. Similiter divina voluntas vult, divinus intellectus non vult. — Secunda contradictio fundatur in actu intelligendi et volendi : quia actus intelligendi divinus terminatur B ad omnia, tam bona quam mala; actus autem volendi terminatur tantum ad bona. — Tertia contradictio fundatur in actu volendi et nolendi. Deus enim habet actum nolendi respectu omnium vitiorum, et non habet actum volendi respectu eorum; et habet actum volendi respectu omnium bonorum, et non habet actum nolendi respectu eorum. Ergo hi actus distinguuntur ab invicem ex natura rei, secluso omni actu intellectus creati. — Quarta contradictio fundatur in voluntate C signi et beneplaciti, sic : Deus voluit omnia quæ facta sunt ab æterno, voluntate beneplaciti, alioqui nunquam fuissent facta; et tamen noluit omnia voluntate signi, quia multa prohibuit. — Quinta contradictio fundatur in potentia ordinata et absoluta. Nam vulgo dicitur et verum est, quod multa potest Deus de potentia absoluta, quæ non potest de potentia ordinata : ut justos damnare, damnatos salvare. — Sexta contradictio fundatur in notitia simplicis visionis et simplicis intelligen- D tiæ. Anima enim Christi notitia simplicis visionis cognoscit omnia quæ et Verbum, non autem notitia simplicis intelligentiæ. — Septima contradictio fundatur in divina sapientia et scientia, eas proprie accipiendo, prout sapientia est æternorum, scientia temporalium. Nam Deus habet sapientiam de sua essentia, non autem scientiam; et de temporalibus habet scientiam, non sapientiam : ergo sapientia et scientia formaliter ex natura rei distinguuntur in Deo. — Octava fundatur in divina justitia et misericordia, quibus distincti conveniunt actus, ita quod per misericordiam salvantur qui per justitiam damnarentur. — Nona fundatur in actibus fruendi et utendi, qui in Deo formaliter sunt : nam fruitur se, non utitur se; similiter utitur creaturis, non fruitur. — Decima fundatur in infinitate et necessitate. Infinitas namque repugnat relationi divinæ, quum infinitas sit perfectio simpliciter. Et tamen necessitas non repugnat ei : nam relationes sunt necessariæ sicut essentia, quum utraque emanatio sit necessaria. — Undecima fundatur in substantia et spiritualitate. Nam ratione substantiæ communicat Deus rei materiali, non secundum quod spiritus. — Duodecima fundatur in causalitate et æternitate. Demonstrabile enim est Deum esse æternum, non autem fortassis quod sit omnium causa effectiva. — Hæc Franciscus. Qui de ista materia scribit diffuse, et suo modo subtiliter. Atque ex prætactis contradictionibus nititur persuadere distinctionem formalem ex natura rei inter attributa divina, quia ut ait : Ea de quibus demonstrantur diversa, et quibus conveniunt opposita etiam contradictorie, omni actu intellectus secluso, ex sua distinguuntur natura.

Consequenter tangam positionem Durandi de ista materia. Durandus ergo inter cetera scribit : Eorum quæ sunt in Deo et creaturis, quædam correspondent Deo secundum oppositionem, ut infinitum in Deo et finitum in creaturis; quædam secundum causalitatem, ut Creator et creatura ; quædam secundum analogiam et proportionem, ut sapientia in Deo et creaturis : sicque de bonitate, justitia, et consimilibus. Ea quæ sunt primæ impositionis et secundæ, non dicuntur proprie attributa, vel saltem non faciunt difficultatem in quæstione proposita, sed solum illa quæ sunt tertii modi, in quibus Deus et creatura conveniunt. Hæc autem sunt quæ in sua ratione imperfectionem non

includunt, neque excludunt. Nam si eam includerent, Deo non convenirent; si eam excluderent, non convenirent creatis.

Insuper differt quærere, an attributa accipiantur in Deo absquo habitudine ad creata, et utrum eorum differentia accipiatur in Deo etiam absque habitudine tali. Si quæstio procederet primo modo, et attributa vocarentur quæ conveniunt Deo secundum oppositionem ad creaturas, vel secundum causalitatem, ut esse infinitum, esse creatorem; sic dicendum, quod nihil tale potest concipi esse in Deo, etiam a quocumque intellectu, nisi in habitudine ad creaturas. Nihil enim concipi potest sine eo quod clauditur in sua ratione : sive includatur ut pars essentialis, sicut homo non potest intelligi sine rationali; sive ut objectum vel terminus actionis vel relationis, sicut non potest intelligi dealbatio sine albedine; sive includatur per modum oppositionis, sicut includitur habitus in ratione privationis, vel affirmatio in ratione negationis : sicut cæcitas non potest intelligi, non intellecto visu; nec non homo, homine non intellecto. Sed de ratione eorum quæ attribuuntur Deo per modum causalitatis, est creatura per modum termini, vel objecti, vel correlativi, ut patet de Creatore et creatura. Creatura enim est terminus vel objectum creationis vel potentiæ creandi; est quoque terminus relationis qua Deus refertur ut creator. Porro de ratione eorum quæ conveniunt Deo per oppositionem ad creaturas, est aliquid creatum, sicut habitus est de ratione privationis, vel affirmatio de ratione negationis : ut patet quum Deus dicitur infinitus. Esse enim infinitum, dicit privationem vel negationem finitatis : quæ finitas non potest esse nisi in creaturis. Ideo talia non conveniunt Deo, nisi in habitudine ad creaturas : et per consequens nec eorum convenientia nec differentia. Si autem attributa vocentur perfectiones positivæ, communes Deo et creaturis, quæ non dicuntur secundum aliquam causalitatem Dei ad creaturas, sicut esse A intelligentem, volentem, justum, et hujusmodi; planum est quod talia conveniunt Deo secundum se, absque habitudine ad creata, et possunt intelligi esse in Deo absque habitudine ad quodcumque creatum.

Si vero quæstio intelligatur secundo modo, videlicet utrum distinctio talium attributorum possit esse in Deo absque operatione intellectus comparantis Deum ad creata, sic est triplex opinio. Una, quæ ponit quod attributa ista differunt in Deo formaliter ex natura rei ante omnem operationem B intellectus. Quæ opinio quatuor rationibus confirmatur. Primo, quoniam attributa distinguuntur definitione : quia si definirentur, alia daretur definitio de sapientia, alia de bonitate. — Secundo, quia per idem simplex non potest aliquid convenire cum aliquo, et ab eodem differre, nisi sit aliquo modo diversitas : sicut brutum per eamdem simplicem essentiam animæ in quantum est vegetativa, convenit cum planta; et per eamdem in quantum est sensitiva, differt ab ea. Ergo C una et eadem simplex essentia animæ aliquo modo diversificatur per vegetativum et sensitivum : sed non realiter; ergo formaliter. — Tertio, entitas et bonitas, quamvis sint idem in re, differunt tamen formaliter, quum per eorum differentiam sumatur differentia intellectus et voluntatis : quæ differentia non est ex operatione intellectus, quum formalis ratio objecti præcedat actum potentiæ. Entitas autem est objectum intellectus, bonitas voluntatis. Talis autem distinctio est ex D parte rei. — Quarto, illud quod de se communicabile est, differt ex natura rei ab eo quod de se incommunicabile est. Sed essentia divina de se communicabilis est, paternitas autem de se incommunicabilis. Ergo essentia et paternitas distinguuntur formaliter ex natura rei. Et de attributis idem videtur.

Ista opinio non videtur vera, quia non est possibile aliquam differentiam esse mediam inter differentiam rei et differentiam rationis. Primo, quoniam unum et

multa, idem et differens, sunt passiones A entis. Sed nil est nec esse potest nisi ens reale, quod habet esse præter operationem animæ, et ens rationis, quod habet esse per solam animæ actionem : ergo nulla est nec esse potest identitas aut differentia, nisi realis aut rationis. — Secundo, quoniam quidquid convenit rei secundum se et ex sua natura, circumscripta operatione intellectus, est vere reale. Si ergo in eadem re simplici, puta divina essentia aut alia, invenitur talis differentia ex rei natura, oportet quod sit realis : quod est B impossibile, et ipsimet negant hoc. — Tertio, quia definitio indicat quid sit res. Ergo quæ differunt definitione, differunt re. Sed attributa divina, secundum istos, si definirentur, haberent distinctas definitiones : ergo differunt realiter. — Quarto, quia nil plus est jam albedo ex natura rei, quam si non esset nec esse posset alius color. Sed si non esset alius color, albedo et color non differrent formaliter ex natura : ergo nec modo.

Præterea, de modo differentiæ attribu- C torum adhuc sunt duæ opiniones. Una, quod distinctio eorum secundum rationem concipi potest in Deo absque comparatione ad creaturas. Quod probant sic : Quod non præsupponitur a posteriori, non præsupponitur a priori : sed distinctio personarum realis, est posterior distinctione attributorum secundum rationem. Quum ergo distinctio personarum non præsupponat distinctionem realem in creaturis exsistentem sive possibilem, videtur quod distinctio attributorum non præsupponat D eam : et ita eorum distinctio non sumitur in comparatione ad realem distinctionem creaturarum. — Secundo, fecunditas atque perfectio divinæ essentiæ est sufficiens ratio distinctionis personarum, quæ major est, absque habitudine ad creata. Ergo est sufficiens ratio distinctionis attributorum, quæ minor est. — Tertio, Deus unico simplici actu intelligit quidquid nos intelligimus modo quocumque. Ergo dato quod nulla esset creatura, nec esse posset, adhuc Deus intelligeret distinctionem attributorum secundum rationem.

Alia vero opinio tenet, quod distinctio attributorum secundum rationem, non potest sumi nisi per comparationem ad aliquam differentiam realem, in creaturis exsistentem sive possibilem. Quod primo probatur sic : Differentia rationis nisi sit vana et falsa, quamvis sit completive ab intellectu, oportet tamen quod habeat fundamentum in re. Sed differentia attributorum secundum rationem, non potest habere sufficiens fundamentum in natura divina absolute accepta, nisi comparetur ad realem diversitatem quæ in creaturis est aut esse potest : quoniam quod est unitissime unum, et nullo modo plura, nec actu formaliter, nec potentia, non potest esse fundamentum plurium rationum. Unde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, qui nullum apparens habet ex parte rei unde pluralitatem concipere possit? Et huic opinioni magis consentio. — Hæc Durandus.

Nunc tot opinionibus de ista materia recitatis, restat eam quæ rationabilior esse videtur, eligere; et quæ a diversis melius dicta censentur, in unum summatim redigere. Nempe ex uno solo prætactorum doctorum, non potest hujus veritas quæstionis satis patere. Itaque quæ ex Thoma et ejus sequacibus Petro et Richardo inducta sunt, vera videntur. Thomas tamen et Petrus non scribunt de distinctione attributorum secundum rationem, nisi in intellectu humano. Et quamvis Ægidius a positione Thomæ videatur recedere, tamen in principali convenit secum, quod scilicet attributa divina non distinguantur nisi secundum rationem, ut patuit; nec loquitur de distinctione illorum nisi in intellectu mentis humanæ. In idem concurrit doctrina Alberti et Bonaventuræ, Alexandri quoque, quantum ad hoc quod asserit attributa illa sola ratione distingui. Idem affirmat Henricus, qui tamen de ista materia scribit diffusius, docens qualiter at-

tributa etiam distinguantur in intellectu A increato atque in conceptionibus seu intelligentiis Beatorum. Et de hoc etiam breviter, ut habitum est, scribit Richardus, cum Henrico in hoc concordans. — At vero positio illa dicentium quod attributa divina non differunt nisi per comparationem ad creaturas, videtur esse Alexandri de Hales, qui ob eminentiam suæ scientiæ, ab alma universitate Parisiensi meruit Doctor irrefragabilis appellari. Ideo ejus auctoritas non est parvi pendenda, qui sicut prætactum est, scribit quod attributa B non distinguantur in Deo, nisi ratione et connotatione aut respectu ad creaturas. Et in hoc sibi consentit Durandus. Verumtamen positio Henrici et Alberti Magni, dicentium hujus oppositum, in hoc rationabilior esse videtur, ut ex præinductis eorum motivis reor patere. — Positio vero Scoti et suorum sequacium, ab omnium præfatorum discordat doctrina : quoniam tenent quod inter attributa divina absoluta et proprie dicta, sit ab æterno ex natura rei distinctio formalis, ante omnem C considerationem et actum cujuscumque intellectus creati. Quam opinionem quidam, præsertim Ordinis S. Francisci, sive constanter, sive pertinaciter, tenent atque tuentur : quanquam Occam et alii quidam Ordinis ejusdem doctores, contrarium sentiant ac defendant. Qui tamen inter attributa absoluta et relationem ad intra, seu inter essentiam et relativam proprietatem, distinctionem ponunt formalem : quod nihilo minus præfati nagant doctores, dicentes inter distinctionem realem et distin- D ctionem rationis non esse medium. De quo puncto infra specialiter tangetur.

Denique opinio ponentium distinctionem formalem et ex natura rei quamdam non identitatem inter attributa divina, ceteris irrationabilior esse videtur, et tam philosophicis quam theologicis documentis contraria. Quod quamvis in præhabitis multipliciter sit probatum, adhuc tamen ad idem demonstrandum rationes et auctoritates adducam.

Et primo sic arguo : Secundum Peripateticos, compositio est indigentiæ signum. Si enim compositum in altero componentium totam suam haberet perfectionem, jam alio componente seu alia ex qua constat parte, non indigeret, essetque simplex, quum non sit pluralitas sine necessitate ponenda. Quemadmodum ergo pura, mera et infinita est divini esse perfectio, sic et ejus simplicitas est pura atque immensa : ergo in sua summa et pura simplicitate habet et possidet omnem prorsus perfectionem, ita quod ex natura rei nulla in eo est attributalium perfectionum distinctio. Imo, si in ipso una attributalis perfectio ab alia ex natura rei distingueretur formaliter, nulla earum esset in se ipsa perfecta, neque alterius in se supersimplicissime contentiva, quum nulla res in se in omnimoda simplicitate contineat realiterque includat entitatem seu perfectionem a se formaliter ex natura rei distinctam, sed potius perficiatur per illam. — Præterea, incircumscriptibile esse Dei, est sua immensa simplicitas, sua infinita perfectio, et sua opulentia prorsus illimitata : ita quod omnia ista ex natura Dei sunt una superpurissima unitas totius, non identitatis penitus exclusiva ac nescia; et quidquid in ea est, in omnifaria simplicitate est absolute, extreme ac infinite perfectum et opulentissimum, nullo non eodem indigens, nec aliquid tale admittens. Sicque esse divinum, æternum et increatum, est in se ipso perfectio separata, subsistens, illimitata, in omnimoda simplicitate comprehendens, imo potius vere supersubstantialiter ac supersimplicissime consistens, quidquid pertinere potest aut excogitari ad perfectionem : ita quod sine omnimoda distinctione et non identitate ex natura rei, est infinita sapientia, immensa potentia, interminabilis pulchritudo, opulentia, nobilitas, beatitudo, dulcedo, virtus et sanctitas, et quidquid hujusmodi poterit cogitari. — Insuper, sicut sapientia Dei omnem capacitatem mentis creatæ et omnem sapientiam creatam infinite ex-

cedit, sic et simplicitas Dei. Ergo directe A ei repugnat omnis non identitas atque distinctio ex sua natura, quum omnis mens bene disposita capere possit, imo et dictet ac protestetur id esse simplicius, in quo ex natura rei nulla est non identitas et nulla distinctio ex sua natura, quam id in quo est aliqua non identitas et distinctio ex natura. — Amplius, ista non stant simul, quod in aliqua re ex sua natura, sit summa, perfecta, pura et infinita identitas, et item ex sua natura quædam non identitas. Sed in esse divino est summa, B perfecta, pura, extrema et infinita ex natura rei identitas, imo talis ac tanta, quod major cogitari non valet. Ergo nulla non identitas, nulla formalis distinctio est in eo ex sua natura. — Adhuc, si inter attributa divina est ex natura rei quædam non identitas seu formalis distinctio, quum supersancto et supergloriosissimo Deo infinita aut certe innumerabilia attributa conveniant, sequitur quod in eo sint infinitæ seu innumerabiles quædam non identitates, seu ex natura rei distinctiones : quæ C cum summa simplicitate, plenissima identitate, atque purissima unitate non stant; imo simul sumptæ tot non identitates videntur uni reali distinctioni aut diversitati æquivalere. — Postremo, sicut prætactum est, unumquodque tanto perfectius ac purius est tale, quanto impermixtius suo contrario, seu quanto minus habet adjunctum de suo opposito : quemadmodum albedo tanto est purior, et substantia tanto est albior, quanto ab omni alio colore immunior, et in suo colore intensior. Sic D et aurum tanto purius perhibetur, quanto minus de omni alieno metallo ei miscetur. Nec ista stant simul, quod aliquid sit prorsus albissimum, aut aurum extreme purissimum, et tamen aliquid de alieno colore aliove metallo habeat sibi admixtum. Et multo impossibilius est aliquid esse albissimum, et tamen innumerabiles quasdam non albedines seu distinctas coloreitates sibi esse immixtas; similiter impossibile est aliquid esse purissimum aurum, et tamen sibi esse immixtas plures aliorum metallorum formalitates. Conformiter dici non potest, quod in perfectissimo ac supersimplicissimo Deo sit pura et infinita simplicitas, unitas atque identitas, in fine totius simplicitatis, identitatis ac unitatis; et tamen sint in eo tot non identitates, et ex natura rei formales attributalium perfectionum distinctiones. — Iterum, sicut prætactum est, secundum Philosophum in Prædicamentis, unum in substantia facit idem, unum vero in quantitate facit æquale, et unum in qualitate efficit simile. Quum ergo in divina substantia seu essentiali Dei perfectione sit ex natura rei purissima unitas, extrema et summa in fine unitatis totius, oportet in Deo esse identitatem omnino plenissimam, nec inter attributa divina ullam esse ex natura rei non identitatem aut distinctionem formalem : quemadmodum si in aliquibus sit una penitus quantitas unave qualitas, necesse est in ipsis consistere puram æqualitatem ac plenam similitudinem, ab omni non æqualitate et non similitudine alienam.

Ad istud probandum induci possent multa argumenta similia, quorum multa jam tacta sunt; sed ista reor sufficere, præsertim quum tot sancti doctores totque excellentissimi in theologia magistri qui ante Joannem Scotum fuerunt, concorditer senserint inter attributa divina nullam esse non identitatem aut formalem ex natura rei distinctionem. Et novitatis oppositæ videtur Scotus fuisse inventor : qui nullam Sanctorum auctoritatem habet pro se. Imo, sicut mox innotescet, auctoritates majorum et seniorum quas allegat pro se, si rite intelligantur, directe sunt et militant contra eum; et est opinio sua tam summis philosophis quam supremis theologis contraria. Nempe in libro de Causis, in commento quartæ propositionis asseritur : In esse puro et vero (quod Deus est) non est multitudo aliquorum modorum. Quod si verum est, multo minus est ibi multitudo non identitatum atque formalis ex natura

rei distinctio in supersimplicissimo Deo. A Rursus in eodem dicitur libro : Primum est dives per se ipsum et dives in aliis, et significatio hujus est unitas ejus : non quia unitas ejus sit sparsa in se ipso, imo unitas ejus est pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. Et additur ibi : Si autem aliquis vult scire quod causa prima est dives, projiciat mentem suam super res compositas, et inquirat de eis inquisitione perscrutata. Inveniet enim omne compositum esse diminutum, et indigens aut alio aut rebus ex quibus componitur. B Res autem simplex quæ est bonitas, est una et unitas. — His consonat quod in Elementatione theologica Procli Platonici fertur : Omne unitum, alterum est a per se uno. Omne enim unitum participat aliqualiter uno : ideo unum est, et non unum. Quod autem per se unum est, nequaquam unum est et non unum : quia est unum purum, in quo nihil non unum. Hinc Plato asserit in Phædone, quod anima similis est enti divino et immortali, intellectuali, uniformi ac indissolubili, et C semper similiter secundum idem se habenti. Aristoteles quoque subtilissime demonstravit, quod Deus sit purus actus et ens absolute perfectum ac infinitum, adeo simplex quod in ipso sunt idem, esse, posse et agere.

Insuper divinissimus, sacratissimus et theologicissimus Dionysius, de summa et incomprehensibili Deitatis simplicitate et unitate atque attributorum identitate purissima, in variis tractat locis, præsertim in libro de Divinis nominibus, inter cetera D dicens : Processiones thearchicæ, sunt discretiones quibus divina bonitas in se ipsa summe simplex, se ipsam varie ac multipliciter communicat creaturis, sive per essentiam, sive per vitam, sive per sapientiam, sive per justitiam. Quæ omnia in Deitate unita, uniformiter et communiter uniuntur, et unum sunt in ipsa : sicut punctum, quod est centrum circuli, ab omnibus circumferentiæ lineis uniformiter participatur, et multæ impressiones

De Divinis nominibus, cap. II.

participant formam sigilli. Verumtamen hæc et hujusmodi exempla incomparabiliter excedit divinæ simplicitatis impartibilitas. Hæc Dionysius. Qui denuo protestatur : Quamvis participationes, id est effectus, Deitatis in se ipsis comprehensibiliter et divisim ac multipliciter sint, omnia tamen in bonitate divina sunt incomprehensibiliter, conjunctim, et singulariter. Cujus qualecumque exemplum patet in creaturis. In unitate siquidem omnis numerus præexsistit simpliciter et inconfuse. Unitas quoque quum sit impartibilis et simplex, omnem numerum in se ipsa singulariter continet ; omnesque numeri in unitate uniuntur, et quantum ab ipsa procedendo recedunt, in tantum discernuntur et in multitudinem aguntur. Sic et in centro circuli omnes lineæ sunt secundum primam* unitionem ; et ipsum centrum universas lineas a se ad circumferentiam per totum circulum procedentes, habet in se simpliciter unitas ac sibi invicem. Sic et in generali omnium causa omnes rationes et perfectiones uniuscujusque naturæ congregantur, et unum sunt inconfuse. — Hæc Dionysius, qui hinc inde multa consimilia scribit. Ex cujus exemplis patet propositum. Certum est namque, quod nec in unitate, neque in centro, nec in forma sigilli, exsistat ex natura rei formalis distinctio numerorum, aut linearum, vel impressionum formatarum.

cap. II. cap. V. * unam

Præterea, de hac Dei simplicitate et attributorum ex natura rei identitate, multa in libro de Trinitate disseruit Augustinus, docens quemadmodum dempta superbeatissimæ Trinitatis personali distinctione, sit omnimoda in Deo unitas atque simplicitas, ita quod Deus est quidquid habet, et idem omnino sit ei, esse, vivere, intelligere, et justum, sapientem omnipotentemque esse. Cujus verba ante jam tacta sunt.

Amplius Damascenus primo asserit libro : Igitur omnia quidem hæc, utpote bonum, justum, sanctum, etc., communiter in Deitate sunt suscipienda, et eo-

dem modo, et simpliciter, et impartibiliter, et unite : non ergo ex natura rei distincte. Hinc denuo fassus est decimo primi libri capitulo : In sancta et supersubstantiali Trinitate commune et unum re consideratur et coæternum et idem, propter identitatem substantiæ et operationis, et voluntatis et mentis, et propter potestatis et virtutis et bonitatis identitatem. Quod autem in eodem libro fatetur, quod principalius omnibus eorum quæ de Deo dicuntur nominibus, sit Esse, seu Qui est, quia hoc tanquam pelagus quoddam substantiæ infinitum et indeterminatum, totum in se comprehendit, quod scilicet convenit Deo, et per ejus nomina designatur : hoc plane consonat et concordat jam dictis, quod videlicet attributa in Deo ex natura rei non distinguuntur, sed unum omnino consistant, quemadmodum vivere, intelligere, sapere, non distinguuntur, sed indistincte et inconfuse continentur et sunt in ipso esse, prout in libro de Causis atque in Elementatione theologica Procli Platonici diffusius demonstratur.

Amplius, de hac incomparabili unitate simplicitateque Dei, ac omnifaria attributorum ipsius identitate in ipso et ex natura rei, multum profunde ac evidenter loquitur sanctus pater Bernardus libro quinto de Consideratione : Quid, inquiens, est Deus? Qui est. Merito quidem nil competentius æternitati, quæ Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de eo dixeris, instauratur in hoc verbo quod est, Est. Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse : si ea dixeris, nihil addidisti ; si non dixeris, nihil minuisti. Hinc super Cantica scribit : In simplicissima Dei natura habet deitas ipsa quasi unum respicere multos, et quasi multos unum. Nec ad multitudinem multus, nec ad paucitatem rarus, nec ad diversitatem diversus, nec restrictus ad unum. Etenim sola increata natura quæ Deus est, hanc sibi vindicat A meram singularemque suæ essentiæ simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi et alibi, sed ne modus quidem et modus inveniatur in ea. Nempe in semetipso manens, quod habet, est ; et quod est, semper et uno modo est. In ea et multa in unum, et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate sumat pluralitatem. Unum in Deo, et unum cum Deo sunt magnitudo, bonitas, justitia, sapientia. Nec enim aliunde bonus, quam unde magnus ; nec aliunde justus aut sapiens, B quam unde magnus et bonus ; nec aliunde denique simul hæc omnia, quam unde unum, et hoc quoque non nisi se ipso. Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane atque catholice, sed multa unum. Verbi causa, dicimus bonum, magnum, justum, et innumera talia ; sed non nisi omnia unum in Deo et unum cum Deo, qui simplex et unus est, non unitus, tam simplex Deus, quam unus. Est autem unus, quomodo aliud nihil : imo (si dici potest) unissimus est, non unus, ut sol. C Siquidem idem est semper, et eodem modo ; nihil in se nisi se habet ; nihil in eo nisi quod ipse. Unde ad Eugenium Papam scribit : Inter omnia quæ unum recte dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis. Hæc Bernardus.

Quibus alludit quod in Proslogion ait Anselmus : Tu solus, Domine, es quod es. Nam quod aliud est in toto et in partibus, non omnia est quod est. Tu vero es quod es : quia quidquid aliquando es aut aliquomodo es, hoc totus et semper es. Et D tu es qui proprie et simpliciter es, nec potes cogitari non esse. Tu vita, lux, sapientia, beatitudo, æternitas, et multa : et tamen non es nisi unum et summum bonum. Hinc demum in Monologion loquitur : Palam quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Ipsa ergo est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa æternitas,

summa majestas, summa unitas : quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter. Quid ergo? Si summa illa natura tot bona est, eritne composita tam pluribus bonis? an potius non sunt plura bona, sed unum solum tam multis nominibus significatum? Quum ergo divina illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnino tot bona sit, necesse est ut omnia illa non plura, sed unum sint. Idem ergo quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula singulatim : ut quum dicitur justitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia vel singula. Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quidquid essentialiter est. Quum enim aliquis homo dicatur et corpus et rationalis et homo, non uno modo vel una consideratione tria hæc dicitur. Secundum aliud enim est corpus, secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum hoc quod homo. Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut ipsa illud idem secundum alium modum vel secundum aliam considerationem non sit : quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est. — Hæc Anselmus. Ex cujus testimoniis evidenter ostenditur omnimoda attributorum identitas ex natura rei, tam inter se, quam cum divina essentia. Hinc secundum Boetium, Damascenum, et alios, omnia in divinis sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

Nunc restant solvendæ instantiæ in contrarium introductæ. Et si rite pensetur, vis omnium argumentorum Scoti et ejus sequacium in hoc præsertim consistit, quod de uno et eodem formaliter non possunt contradictoria verificari; deinde, quod idem in quantum idem, producit seu agit idem : sicque Deus aliter habet se generando, aliterque spirando. Item, quod Deus intelligit se sub ratione veri, et vult se sub ratione boni. Itemque, quod

A ante omnem actum rationis creatæ, Deo convenit generare per intellectum, non per voluntatem; atque spirare per voluntatem, non per intellectum. Et rursus, quod omnes perfectiones sunt formaliter in Deo absolute perfecto.

Pro quorum omnium et consimilium vera ac lucida solutione, dico in primis juxta præhabita, quod Deus omnipotens et excelsus, incomprehensibilis et immensus, est esse separatum in se subsistens, omniformiter, universaliter quomodolibet-
B que perfectum, ens omnino infinitæ opulentiæ : et si fari sic licet, ipse est esse in se perfectum, quod est illimitate ac supersimplicissime omnis perfectio; vel si hoc aptius sonat, esse in quo supersimplicissime, cum omnimoda identitate, et sine omni ex natura rei distinctione, continetur et est universa perfectio sine mensura et fine. Idcirco supersufficientissimum est satisfacere vere et correspondenter cunctis et valde diversis ac variis considerationibus, conceptibus, imo et con-
C tradictionibus nostris, ita quod aliquid convenit ei secundum unam considerationem, vel potius secundum quod ipse Deus comprehendit et continet in se unam perfectionem, quod non convenit ei secundum aliam suam perfectionem, seu nostram considerationem quæ super divinam perfectionem vere fundatur. Alteritas tamen seu distinctio vel alietas perfectionis vel perfectionum Dei, non est ex natura rei actualiter, sed potius fundamentaliter. Porro, ex imbecillitate nostri intellectus est
D talis pluralitas seu actualis distinctio, juxta modum supra expressum. Dico ergo, quod supergloriosissimo, simplicissimo ac superditissimo Deo convenit æternaliter generare, secundum quod in se includit et habet perfectionem intellectus. Similiter convenit ei spirare, prout vere, superessentialiter et supereminenter habet in se perfectionem voluntatis. Convenit quoque ei ordinare, in quantum in suo esse divino continetur perfectio sapientiæ; subvenire autem, indulgere, salvare, secun-

dum quod habet in se perfectionem pietatis seu misericordiæ; punire vero et damnare, prout habet in se perfectionem justitiæ; sicque de aliis. Conformiter dico, quod Deus intelligit se, prout in sua essentia continetur ratio seu perfectio veritatis; et vult se, prout in sua essentia consistit perfectio bonitatis. Atque per hunc modum solvuntur omnia argumenta hujusmodi.

Nec verum est quod distinctio formalis seu ex natura rei, requiratur ad hoc quod contradictoria de eodem verificentur : imo interdum sufficit sola distinctio aut distinguibilitas rationis, seu superexuberantia omnimodæ perfectionis ejusdem etiam simplicissimæ rei. Cujus exemplum ponit Thomas de centro, dicens : Tunc aliquid est unum re et multiplex ratione, quando una res correspondet diversis conceptibus atque nominibus, ut de ea verificentur, quemadmodum punctum : quod quum sit una res, correspondet veraciter diversis conceptionibus de eo apprehensis prout cogitatur in se, et prout cogitatur ut centrum, seu prout cogitatur ut principium linearum. Et hæ rationes seu conceptiones sunt in intellectu ut in subjecto, et in puncto tanquam in fundamento earum : quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quæ in divinis inducuntur. Hæc Thomas. — Porro Richardus ponit exemplum de albedine, quæ in quantum color, convenit cum nigredine; sed in quantum albedo, differt ab illa.

Denique prætacta argumentorum Scoti solutio confirmatur per verba Bernardi, in libro de Consideratione dicentis : Deus amat ut caritas, novit ut veritas, sedet ut æquitas, dominatur ut majestas, regit ut principium, tuetur ut salus, operatur ut virtus, revelat ut lux, adsistit ut pietas.

Ex his cetera solvi possunt objecta, et quædam paulo post solventur diffusius, scilicet, qualiter essentia et relatio sola ratione distinctæ sint. Similiter quæ Scotus objicit contra Henricum, infra solventur. Ex his apparet, quod ponentes distinctio- A nem formalem in Deo modo præhabito, non satis subtiliter, nec vere acute contemplati sint Deitatis simplicitatem : in qua utique omnis perfectio continetur non ita formaliter sicut ipsi imaginantur, sed supereminenter, ut divinus Dionysius docet et patuit.

QUÆSTIO III

B Tertio quæritur, **Utrum inter divina attributa sit ordo.**

Videtur quod non. Primo, quoniam Deus est purissima unitas. In unitate autem non est ordo. Quum ergo attributa sint ipsemet Deus, non apparet quod inter ea sit ordo. Secundo, quia in Deo nihil est prius aut posterius : sed in omni ordine sunt prius atque posterius.

Ad hanc quæstionem respondet Richardus : Impossibile est esse ordinem sine C pluralitate. Quumque inter attributa divina non sit realis pluralitas, non est inter ea ordo realis. Est tamen inter ea aliqua pluralitas in comparatione ad intellectum : quæ est pluralitas rationis, quia non consequitur ea nisi secundum quod intellecta sunt. Sicque est ordo inter attributa secundum rationem intelligendi, in quantum intellectus noster priorem et generaliorem conceptionem facit de uno quam de alio. Sicque prius est esse Dei, quam aliquod attributum ejus; et intelligere, D quam velle; et attributa pertinentia ad intellectum, quam respicientia voluntatem. Et loquor de ordine conceptionis nostri intellectus, intelligentis attributa divina secundum ordinem illum quo sunt magis apta intelligi. Sicque ordo attributorum est quod primo intelligimus esse divinum; secundo, intelligere suum; tertio, suum velle. Et inter suas perfectiones priores sunt in nostra ratione intelligendi, illæ quæ respiciunt Deum in quantum est essentia, quam quæ respiciunt ipsum in

quantum est vita. Et inter primas prior A est unitas, secunda simplicitas : communior enim est ratio unitatis quam simplicitatis. Ratio quoque unitatis et simplicitatis sunt in divina essentia ratio infinitatis, et tria illa sunt ratio immutabilitatis, atque immutabilitas cum tribus illis est ratio æternitatis, ut infra probabitur, ubi per divinæ essentiæ unitatem probatur ejus simplicitas, et per ejus simplicitatem sua infinitas, et per divinam simplicitatem et infinitatem ejus immutabilitas, ac per illam sua æternitas. Porro inter B perfectiones quæ conveniunt Deo in quantum est vita, priores in nostra ratione intelligendi sunt illæ quæ respiciunt ipsum intelligere, quam quæ respiciunt ipsum velle. Et inter primas prior est veritas quam sapientia. Ideo enim Deus scit se, quia per essentiam suam intellectui suo perfecte ostendit se talem qualis est. Essentia autem uniuscujusque est sua veritas, in quantum per eam res, quantum est ex parte sua, talem ostendit se qualis est. Inter perfectiones vero quæ concer- C nunt velle divinum, prima est bonitas, secunda misericordia, tertia justitia; et illa ad quam omnes aliæ reducuntur, est divina beatitudo, quæ in sua ratione omnes divinas perfectiones includit. Hæc demum consonant Augustino, qui quintodecimo de Trinitate universas Dei perfectiones reducit ad æternitatem, sapientiam, beatitudinem. Ex dictis patet, quod secundum rationem intelligendi, prior est unitas, deinde veritas, tertio bonitas. Hæc Richardus.

Scotus vero cum suis aliter sentire vi- D detur, ponens infinitatem ante simplicitatem, ut infra patebit.

Ad primam instantiam respondendum, quod quamvis Deus in se ipso sit unitas pura, tamen in ea universæ perfectiones continentur : sicque ratio fundat in ea considerationem multiplicem, distinctionem, et ordinem. Sic quoque inter perfectiones divinas est ordo prioritatis secundum rationem, non realiter.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An Deo conveniant attributa numero infinita.** Videtur quod non, quia ubi talis infinitas, ibi nullus est ordo, nec primum, nec ultimum : sed inter attributa divina est ordo, et in eis est aliquid primum, sicut jam patuit.

Ad hoc respondet Ægidius : Quum Deus sit perfectissimus, perfectiones omnium generum uniuntur in eo. Perfectiones autem Dei a nobis per remotionem potissime cognoscuntur. Sunt autem tria in creaturis per quorum remotionem cognoscitur divina perfectio. Primum est, quoniam creatura non est infinita, et ex hoc quamdam contrahit perfectionem, quia secundum Philosophum tertio Physicorum, infinitum non habet rationem perfecti neque totius. Quod intelligendum est de infinito ex parte materiæ, seu passivæ potentiæ. Deus autem ex hoc perfectissimus est, quia est infinitus, loquendo de infinitate ex parte formæ. Secundo, creatura fertur perfecta, quia attingit propriam speciem. Unde secundo Physicorum habetur, quod non dicitur aliquid esse tale aut perfectionem talis naturæ habere, donec habeat speciem ejus. Deus vero contrario modo dicitur esse perfectus, quia ad nullum genus aut speciem determinatur. Tertio, creatura dicitur esse perfecta, quia intra propria principia continetur. Deus autem modo contrario est perfectus, quoniam inter nullos terminos continetur. Quæ omnia Dionysius tertiodecimo de Divinis nominibus breviter tangit. Itaque ex hoc quod Deus non continetur in aliquo genere aut specie, conveniunt ei non solum perfectiones multæ unius generis, sed etiam omnium generum. Porro ex hoc quod est perfectionaliter infinitus, non solum conveniunt ei universæ perfectiones quæ actu inveniuntur in creaturis (quæ perfectiones

finitæ sunt), sed etiam omnes possibiles inveniri seu esse, quæ sunt infinitæ. Et quia secundum quamlibet perfectionem potest sumi aliquod attributum, hinc infinita attributa conveniunt Deo, et infinitis nominibus potest laudari. Propter quod dicit Dionysius duodecimo capitulo de Divinis nominibus : Laudare nos convenit eum qui infinitorum est nominum. Hæc Ægidius.

Verumtamen quidam tenent, quod quamvis multa et nobis innumerabilia attributa conveniant Deo, non tamen simpliciter infinita. Sed quum Deus possit, quantum est ex parte ipsius, infinitas producere species angelorum in ascendendo, a quarum singulis perfectionibus possit accipi attributum, videtur quibusdam positio illa Ægidii vera.

Ad objectionem dicendum, quod inter infinita realiter diversa, non est ordo proprie sumptus ; omnia vero attributa divina, sunt unum simplicissimum esse Dei.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An cum unitate et simplicitate divinæ essentiæ stet pluralitas personarum.**

Videtur quod non, quia præhabitum est quod formalis distinctio attributorum deroget simplicitati ac unitati divinæ naturæ : quæ tamen distinctio minor est personali distinctione, quæ est realis. Ergo personarum pluralitas non stat cum Deitatis simplicitate et unitate. — Præterea, eisdem rationibus quibus supra monstratum est non posse esse plures veros Deos, videtur posse probari non posse plures esse increatas divinas et adorandas personas. Aut enim in aliquo distinguuntur, aut non. Si in aliquo distinguuntur, nulla earum absolute perfecta est. Imo quum nihil sit in Deo nisi infinita perfectio, deesset cuilibet perfectio infinita. Si dicatur quod relatio non dicit perfectionem, hoc

A improbabitur infra. Nam et paterna fecunditas est quædam perfectio ; et esse naturalem ac verum Filium Patris æterni, est grandis nobilitas, quum et adoptivum Dei filium esse, sit excellentia atque perfectio magna. — Insuper, secundum philosophos, non est ponenda pluralitas sine necessitate. Sed divina persona est in se absolute perfecta. Non ergo sunt plures divinæ personæ. — Amplius, sicut Averroes arguit, si sunt plures divinæ personæ, totum aggregatum non est unum

B nisi secundum intentionem : sicque substantialiter essent distinctæ. — Rursus, divina essentia est ens reale extra animam, in se vere subsistens. Sed tale ens non est communicabile pluribus. Imo quum sit intellectualis naturæ, videtur esse persona. At vero natura multiplicatur et diversificatur in cunctis individuis participantibus eam, sicut in omnibus cernimus in quibus eadem natura invenitur in multis suppositis. Sicque divina essentia multiplicaretur in divinis personis : quod pror-

C sus impossibile est. — Adhuc, Deus est ens æternum et independens, et universorum principium : et tali enti repugnat produci, quum productum a producente dependeat, et eo sit posterius ; producens quoque præstantius est producto, quemadmodum agens est principalius passo. — Rursus, quæcumque sunt eadem uni et eidem simpliciter, sunt simpliciter idem inter se. Nam ideo dico *simpliciter,* quia si sint eadem uni et eidem secundum quid, non oportet ea eadem esse simpli-

D citer. Unde per majorem illam ita vere expositam tenet omnis forma syllogistica, uniendo extrema in eodem medio. Hinc majori illa destructa, destruitur omnis syllogistica forma, et per consequens omnis demonstratio atque scientia. Sed quæcumque sunt in divina natura, sunt simpliciter eadem ipsi divinæ naturæ, quæ est simpliciter una et eadem numero. Ergo sunt idem inter se. — Adhuc autem, si personæ divinæ distinguuntur ab invicem, aut substantialiter aut accidentaliter dis-

tinguuntur, quum inter substantiam et accidens non sit medium. Non accidentaliter, quum in Deo nequaquam sit accidens; nec substantialiter, quia sic vera deitas non esset in qualibet.

In contrarium est auctoritas fidei ac Scripturæ.

Ad hanc quæstionem Thomas respondet in Scripto : Dicendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem personarum in unitate essentiæ, non propter rationes quorumdam ad hoc inductas, quæ non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.

Porro in prima parte Summæ, quæstione vicesima septima ait : Quum omnis processio sit secundum aliquam actionem, ideo sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in agente, attenditur processio quædam ad intra : quod maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso procedit in eo aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex notitia ejus procedens, quam conceptionem vox significat : quæ conceptio dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Non est ergo processio ista accipienda secundum modum corporalium actionum aut motuum, neque per modum actionis causæ in exteriorem effectum, sed secundum emanationem intellectualem verbi interioris a dicente intra se : quod verbum manet in eo. Hæc Thomas in prima parte Summæ.

Qui etiam in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo undecimo, disseruit : Secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod emanat ex ea, magis est intimum. In rebus namque inanimatis, quæ infimæ sunt, emanationes esse non queunt nisi per actionem unius in alterum, sicut ex igne gignitur ignis, quando ab igne cor-

A pus extraneum alteratur, atque ad speciem et qualitatem ignis perducitur. In plantis vero, quæ post inanimata proximum habent locum, etiam emanatio quædam ab interiori procedit, in quantum humor plantæ intraneus in semen convertitur, quod terræ mandatum, crescit in plantam. Post vitam vero plantarum, est altior gradus vitæ secundum animam sensitivam. Cujus emanatio propria etsi ab exteriori incipiat, tamen in interiori terminatur : quia sensibile imprimit for- B mam suam in sensum, ex quo procedit sensatio manens in sensu. Deinde est tertius et perfectus vitæ gradus secundum intellectum, qui in se ipsum reflectitur. Verumtamen in vita intellectuali diversi sunt gradus. Nam intellectus humanus quamvis se ipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non intelligit sine phantasmate. Perfectior ergo est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ab C exteriori, sed per se cognoscit se ipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit : quoniam licet intentio intellecta, sit eis omnino intrinseca, non tamen est eorum substantia, quia non est idem in eis esse et intelligere. Ultima ergo perfectio vitæ competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse. Idcirco oportet ut intentio intellecta, sit in Deo ejus substantia. Porro intentionem intellectam id dico quod intelligens in se ipso concipit de re intellecta : quæ in no- D bis nec est res quæ intelligitur, neque substantia intelligens, sed similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Unde intentio verbum interius nominatur. Quod autem intentio non sit in nobis res intellecta, hinc constat, quia aliud est intelligere rem, aliud intentionem : quod intellectus facit dum super actum suum reflectitur. Unde et aliæ scientiæ sunt de rebus, aliæ de intentionibus intellectis. Quumque in Deo sit idem esse et intelligere, intentio

intellecta in eo est intellectus ipsius; et quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia alia), relinquitur quod in Deo se ipsum intelligente, sit idem intelligens, et res quæ intelligitur, atque intentio intellecta. Oportet ergo quod Deus sit in se ipso, sicut intellectum seu res intellecta est in intelligente. Intellectum vero in intelligente, est intentio intellecta et verbum. Est ergo in Deo intelligente se ipsum, Verbum Dei quasi Deus intellectus : quemadmodum verbum lapidis in intellectu, est lapis intellectus. *Joann.* I, 1. Hinc in Joanne habetur : Verbum erat apud Deum. Hæc Thomas.

Cui concordans Petrus : In divinis, inquit, est pluralitas atque distinctio personarum, non per esse absolutum, ut in creaturis, sed per ad aliquid se habere. In hominibus enim personæ distinguuntur origine et qualitate, in angelo sola qualitate, in Deo sola origine, secundum Boetium de Trinitate. Ad quod probandum rationes aliquæ adducuntur. In ordine etenim universi invenitur in una persona una natura, sicut in angelo; item, in multis personis multæ naturæ, ut in angelo et homine; in una quoque persona multæ naturæ, sicut in homine. Ergo ad complementum universi, oportuit in una natura esse plures personas. Sed hoc non invenitur in creatura; ergo in Creatore. — Insuper, est quoddam ens a semetipso et ab æterno, et est quoddam ens nec a semetipso nec ab æterno. Opposita autem extrema oportet conjungi per medium. Medium vero inter illa non potest esse nisi dupliciter. Aut enim erit quoddam ens a se ipso, sed non ab æterno; aut erit aliquid ab æterno, sed non a se ipso. Primum horum est impossibile : quia quod ab æterno non est, a se ipso esse non potest, alias produceret semetipsum. Ergo oportet esse secundum. Quod autem ab æterno est, et non a se ipso, non potest esse nisi in unitate divinæ essentiæ, quæ prius probata est esse una; et ab alio non potest esse, nisi in dis-

A tinctione personarum : ergo plures sunt personæ in una essentia. — Amplius, in creaturis est natura particularis et etiam universalis. Natura particularis est indivisibilis et incommunicabilis; natura vero universalis, divisibilis et communicabilis. Divisibilitas autem imperfectionis est, communicabilitas perfectionis. Quum ergo quod perfectionis est in creaturis, Deo sit attribuendum, quod imperfectionis removendum, Deo attribui debet communicabilitas indivisibilitasque naturæ : quod
B non contingit nisi sit pluralitas personarum. — Adhuc autem, suppositis tribus propositionibus per se notis, videlicet ista, Esse divinum est exemplar omnis esse creati; et ista, Unitas non potest esse multitudinis causa, nisi intelligatur repetita; et hac, Divinum esse est unum in natura : ex his arguitur sic : In esse creato est differentia unius et multorum; ergo divinum esse est exemplar unius et multorum, ut patet per primam propositionem. Sed divinum esse est unitas, ut pa-
C tet per tertiam. Ergo divinum esse est unitas exemplaris unius et multorum. Unitas autem non est exemplar seu causa exemplaris multitudinis, nisi intelligatur repetita, ut patet per secundam. Relinquitur ergo quod esse divinum est unitas repetita; sed non in pluribus naturis, ergo in pluribus personis. — Hæc Petrus. Cujus ultimam rationem pono recitative.

Denique de hac re scribit Richardus : In Deo sunt plures personæ. Quod potest declarari quinque suppositionibus mani-
D festis : quarum prima est, quod in Deo est summa bonitas; secunda est, quod in Deo est summa perfectio; tertia, quod in Deo est summa simplicitas; quarta, quod in Deo est summa primitas; quinta, quod omnes emanationes necesse est ad unam primam reduci, quemadmodum omnes unitates in unam primam unitatem. Ex prima suppositione arguitur sic : In Deo est bonitas summa, ad quam pertinet se summe communicare. Sed divina bonitas non potest se summe communi-

care alicui creaturæ, nec omnibus simul, quia non sunt capaces bonitatis in summo. Ergo oportet in divinis esse increatam personam cui summe communicetur, et personam se ita communicantem. Ex secunda suppositione sic arguo : In Deo est summa perfectio. Sed perfectionis est producere sibi similem in natura : ergo summæ perfectionis est producere sibi summe similem. Nulla autem creatura potest Deo summe similis esse. Ex tertia suppositione sic arguo : In Deo est summa simplicitas. Sed quanto aliquid est simplicius, tanto in pluribus reperitur, ut patet in universali, quod simplicius est singulari. Ex defectu vero simplicitatis est quod numeratur in pluribus suppositis. Quum ergo in divina essentia sit simplicitas in nullo deficiens, oportet quod sit in pluribus personis non plurificata. Ex suppositione quarta arguitur sic : In Deo est primitas summa. Quanto autem aliquid est prius, tanto fecundius. Ergo sicut divina essentia propter sui primitatem principium est aliarum essentiarum, ita persona in divinis improducta, est propter suam primitatem alterius increatæ personæ productiva. Verumtamen validius argumentum ad hoc, est lumen fidei hoc dicentis. Imo validissimum argumentum est sacræ Scripturæ testimonium, cui magis est innitendum quam rationi. Hæc Richardus.

Easdem rationes tangit Bonaventura, et addit : In Deo est summa beatitudo, ergo summa bonitas, summa caritas, et summa jucunditas. Igitur ratione summæ bonitatis competit Deo se summe communicare, producendo æqualem sibi personam. Et quum caritas non sit amor privatus, sed dilectio propria ad alium, requirit pluralitatem. Item, si summa jucunditas, quum nullius boni sine socio sit jucunda possessio, ergo ad summam jucunditatem requiritur societas, et ita pluralitas. Hæc Bonaventura. — Porro in Breviloquio suo ait : Fides quum sit principium cultus
I Tim. vi, 3. Dei et fundamentum doctrinæ quæ se-
A cundum pietatem consistit, dictat de Deo sentiendum esse altissime atque piissime. Non autem sentiret de Deo altissime, si non crederet quod Deus posset se summe communicare; nec sentiret de ipso piissime, si crederet quod posset et nollet. Ideo ut piissime et altissime sentiat, dicit Deum se summe communicare, æternaliter habendo dilectum et condilectum, ita quod in Deo est mens generans, verbum nascens, et amor utrumque nectens. Hæc idem.

B Præterea, circa hæc scribit Ægidius : Ratio difficultatis qualiter in Deo cum unitate essentiæ stet suppositorum pluralitas, est in videndo qualiter plurificantur supposita, et tamen non numeratur natura. Ideo advertendum, quod natura quæ immediate respicit pluralitatem suppositorum, ut est natura speciei, de se diversitatem non habet, sed per accidens, ut quum recipitur in diversis suppositis, vel in diversis materiis. In omnibus autem naturis creatis, esse differt a natura. Un-
C de dicitur tertio de Anima, quod non est idem magnitudo, et magnitudinis esse; et aqua, et aquæ esse. Hinc esse quod habet natura creata, non est esse suum, sed est esse quod acquirit in supposito. Hinc si intelligatur a suppositis abstracta, non competit ei tale esse. Idcirco secundum aliud et aliud suppositum, natura habet aliud et aliud esse. Et quoniam numeratur ipsum esse, oportet quod numeretur natura cui acquiritur tale esse. Ex quo sequitur, quod suppositum sit unum uni-
D tate addita. Hinc dum consideratur homo qui est in humanis suppositis, præter esse actuale, et consideratur secundum esse suæ naturæ, omnia supposita humana sunt unus homo. Si ergo plurificatur humana natura, hoc est secundum esse quod in suppositis habet. Ergo si esset in homine idem esse actuale et esse naturæ, per idem esset aliquis homo, et hic homo; nec differret considerare humanam naturam secundum se in abstractione, et secundum esse quod habet in suppositis. Sicque, sic-

ut per participationem speciei omnes homines sunt unus homo, ita secundum realem exsistentiam in omnibus suppositis humanis esset una natura non numerata. Quumque in Deo sit idem esse et natura, nec divina natura acquirat esse ex hoc quod in suppositis est; ideo quodlibet suppositum eodem est Deus, quo hic Deus. Unde non solum secundum rationem supposita divina sunt unus Deus; sed etiam secundum rei veritatem et actualem exsistentiam, est una natura non numerata in omnibus divinis suppositis. Hinc patet deceptio Commentatoris putantis quod semper ad plurificationem suppositorum sequeretur numeratio naturæ. Propter quod æstimavit quod si essent plura supposita in divinis, natura divina numeraretur in eis. Ait namque duodecimo Metaphysicæ : Putaverunt antiqui trinitatem esse in Deo, et voluerunt evadere, dicendo quod sunt tres et unus : et nescierunt evadere, quia quum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem. Hæc Ægidius.

At vero Antisiodorensis in prima parte Summæ suæ circa hæc loquitur : Sicut ad summam avaritiam pertinet nihil de suis bonis velle communicare, sic ad summam bonitatem liberalitatemque pertinet omnia bona sua velle communicare. Sed Pater ab æterno est summe bonus ac liberalis. Ergo ab æterno voluit alicui communicare suæ plenitudinem majestatis : quod est genus suum dare, et æqualem sibi filium generare. Si enim aliquid sibi soli reservaret, non esset in eo liberalitas summa. Quod autem hoc potuit, sic probatur : quia homo infirmus hoc potest, utpote æqualem sibi filium generare, et hoc est in eo naturalis perfectionis indicium; ergo multo fortius omnipotens Deus ab æterno hoc potuit. Et hoc est quod per
Is. LXVI, 9. Isaiam ait : Si ego qui ceteris generationem tribuo, sterilis remanebo? Quasi dicat : Hoc mirum esset, si ego qui ceteris præsto generandi potestatem, permaneo sterilis in me ipso. Fecunditas etenim rerum summam ipsius ostendit fecunditatem. Propterea oportet pluralitatem personarum esse in Deitate. Hinc B. Dionysius in libro de Divinis ait nominibus : In omni fere theologica actione Thearchiam, id est principalem Deitatem, videmus laudatam ut monadem, propter simplicitatem et unitatem suæ impertibilitatis supernaturalis, et ut trinitatem, propter sustentantem superessentialis fecunditatis expressionem. — Insuper, copiosior est potentia qua aliquis potest dare et de suo et de alieno, quam illa qua quis non potest dare nisi de alieno. Sed potentia Dei copiosissima est. Ergo ab æterno potuit dare alicui de suo, id est suam essentiam, suam deitatem, suam scientiam (hoc autem est generare filium sibi æqualem); et voluit, sicut probatum est. — Amplius, inter omnes emanationes perfectissima est generatio, quoniam ipsa assimilat penitusque adæquat generatum suo generatori : quod aliæ emanationes non faciunt. Quum ergo fons bonitatis copiosissime atque plenissime vivat, sequitur quod emanatio copiosissima ac plenissima, scilicet generatio, fit ab ipso. Sicque genuit filium sibi æqualem, et per consequens consubstantialem ac coæternum. Simili modo ostenditur processio Spiritus Sancti. Quemadmodum enim emanatio qua aliquid emanat ab alio per modum generationis, est perfectissima; sic emanatio qua aliquid emanat ab alio per modum benignitatis ac liberalitatis, est jucundissima atque gratissima. Ideo sicut illam, ita et istam necesse est fonti totius bonitatis et jucunditatis ac liberalitatis competere. Et hæc est productio Spiritus Sancti, qui per modum doni emanat, ut infra magis patebit. Hæc Antisiodorensis.

Cap. I.

Præterea, circa hæc scribit Albertus : Quæritur, cur in aliis entibus ad numerum hypostasium sequitur numerus naturæ, et non in divinis. Respondendum, quod hoc est propter identitatem naturæ et hypostasis in divinis. Hypostasis namque, seu *quod est,* invenitur quatuor mo-

dis in entibus. In quibusdam etenim differt hypostasis a natura, seu *quod est* a *quo est* : ita tamen, quod natura, seu *quo est,* communicabilis est pluribus, et actu communicatur per divisionem ipsius *quod est,* sive hypostasis, per actum generationis, sicut in omnibus generabilibus et corruptibilibus. In quibusdam vero natura, seu *quo est,* communicabilis est, et differt a *quod est,* seu supposito vel hypostasi; sed actualiter non communicatur, eo quod totam suam materiam habeat intra se, in qua possibile est ipsum esse, et nihil de ea est extra ipsum, nec actu, neque potentia : ut in sole, luna et stellis, in quibus species salvatur in uno. Quoniam hoc est generale principium apud naturales*, quod omnium quorum non est materia tota intra formam terminata, est actus generationis, per quem diviso supposito forma multiplicatur in plura numero. Item, in quibusdam natura, seu *quo est,* differt a supposito, seu *quod est;* tamen simpliciter est ipsum *quod est* indivisibile, non ex materia constans : quia secundum Boetium in libro de Duabus Christi naturis, in spiritualibus nulla est materia. Idcirco salvatur in talibus species in uno supposito, nec communicatur : imo contrahit individuantia a proprietatibus suppositi, penes attributa personalia accepta. Et sic est in angelis. Sed in divinis, *quo est* et* natura, omnino indifferens est a supposito : et ideo numerato supposito, non dividitur natura, sed indifferens est et manet in omnibus suppositis ejusdem naturæ. Idcirco non sequitur, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, ergo sunt tres Dii : quia terminus numeralis non ponit rem suam nisi circa suppositum, et non circa naturam seu *quo est.* Hæc Albertus.

* naturam generalem

* vel

Quocirca sciendum, quod Albertus aliter accipit *quod est,* et *quo est,* quam Thomas atque Ægidius. Quia ut patuit, Albertus per *quod est* intelligit hypostasim sive suppositum; per *quo est,* essentiam seu naturam. Thomas vero et Ægidius A per *quod est* sumunt naturam secundum quod recipit esse; per *quo est,* ipsum esse actuale seu esse exsistentiæ actualis.

Præterea de materia hac Alexander scribit diffuse; sed in præhabitis continetur ejus sententia. Imo quorumdam scripta inducta doctorum nunc prætactorum, ex scriptis sapientissimi Alexandri sumpta videntur. Inducit etiam Alexander rationes Richardi de S. Victore, quibus probat pluralitatem personarum esse in Deo. Quæ infra tangentur.

B At vero Scotus hic scribit : Quod in divina natura sit persona producta seu pluralitas personarum, ostendi potest per rationem, et forsan magis demonstrativam, quam sint multæ demonstrationes in Metaphysica positæ. Unde arguitur sic : Quidquid ex ratione propria est principium productivum, secundum modum secundum quem est in illo, et ut est in illo, sic erit productivum, ut si sit in illo perfecte, productivum est perfecte. Quia enim immediate naturam principii illius C consequitur quod sit productivum, propositio dicens hoc de illo, erit immediata. Et ideo, quia naturam caloris immediate consequitur quod sit activum principium, in quocumque est, erit principium activum : ut si sit in illo perfecte, aget perfecte; si imperfecte, ut in minori calido, aget imperfecte. Hæc propositio si in Metaphysica scripta esset, non negaretur. Sed intellectus habens intelligibile sibi actualiter præsens, ratione hujus totius est productivus notitiæ genitæ : non dico ratione D intellectus dumtaxat, nec ratione objecti tantum, sed dum ista conveniunt, ita quod totum est productivum notitiæ genitæ. Ergo in quocumque est intellectus habens objectum intelligibile actu sibi præsens, est causa seu origo notitiæ genitæ. Sed in primo supposito in quo est natura divina, est intellectus habens objectum infinitum, intelligibile, actu sibi præsens : ergo ibi est principium productivum notitiæ genitæ secundum proportionem illius principii. Sed principium est infinitum : ergo produ-

ctum, quæ est notitia genita. Nihil autem est infinitum nisi Deus; nec idem est gignens et genitum. Ergo in Deo est persona producens et persona producta. — Item, in omni quod non includit imperfectionem, necessitas est perfectior conditio quam contingentia. Sed producere, imperfectionem non includit : ergo simpliciter perfecta productio, quæ est Dei, erit necessaria. Sed nulla talis est ad extra, ut infra patebit : ergo erit ad intra. — Circa hæc multa inducit Scotus, replicando, solvendo, et quarumdam rationum insufficientiam ostendendo, prout infra pandetur.

Ad primam ergo instantiam respondendum, quod quamvis formalis distinctio inter attributa divina, quoad hoc minor est quam personalis, quia non est realis, tamen ob hoc magis derogat unitati, simplicitati, identitati ac perfectioni divini esse, quoniam ponitur inter ea quæ absolute conveniunt Deo : inter quæ ex natura rei nulla prorsus est non identitas aut formalis distinctio, sed purissima unitas, extrema simplicitas, ac mera omnino identitas. Nec possent attributa illa si ex natura rei formaliter distinguerentur, ad aliquod simplicissimum unum penitus ex sua natura indistinctum reduci. Porro personalis distinctio in divinis, attenditur non penes absoluta, sed respectiva : quæ super absoluta illa nil addunt reale, sed omnia in divino esse penitus unum sunt, et cum divina essentia omnifarie idem sunt, sicque vere realiter ad unum simplicissimum reducuntur. Idcirco divinæ unitati, simplicitati, identitati, perfectioni, personalis illa distinctio non repugnat.

Ad secundam dicendum, quod divinæ increatæ personæ in aliquo realiter distinguuntur, puta in relativa proprietate. Nec tamen ob hoc ulla perfectio alicui divinæ deest personæ, quoniam deitatis plenitudo in unaquaque exsistens, omnem imperfectionem excludit ab eis : et quamvis relativa proprietas et notionalis actio sive perfectio, ac personalis productio unius

A personæ divinæ, non sit in alia secundum propriam rationem et appropriationem, atque secundum modum quibus insunt uni personæ; nihilo minus secundum id quod essentialiter sunt, et secundum modum aliis personis convenientem, insunt eisdem. Essentialiter quippe sunt ipsa divina essentia, quæ una et eadem numero in tribus superbenedictis consistit personis. Et quemadmodum congruit Patri a se ipso et non ab alio deitatem ac divinam habere essentiam, sic Filio congruit eam
B habere a Patre solo, et Spiritui Sancto a Patre et Filio. — Aliqui vero ad argumentum hoc responderunt, quod relatio in divinis non dicit perfectionem nec aliquid, sed solum ad aliquid. Quorum solutio, ut tactum est, et suo loco tangetur, non videtur posse salvari, quum et illud *ad aliquid,* sit ens reale et aliquid increatum, omni ente creato infinite perfectius atque præstantius, imo realiter ipsa divina essentia. Ea quoque quæ Deo adscribuntur, attribuuntur et conveniunt ei
C omni imperfectione seclusa, cum perfectione immensa, ut divinus Dionysius in pluribus docet locis. Conformiter activa generatio Patris est perfectissima emanatio, et paterna illa fecunditas, infinita est dignitas; nec minor dignitas aut nobilitas est Unigenito Patris, esse naturalem et unicum consubstantialemque Filium Patris æterni, quam ipsa paterna fecunditas generatioque activa.

Ad tertiam respondendum, quod in Deo ponenda est personarum pluralitas, non
D ex necessitate indigentiæ, quasi persona Patris non sit in se ipsa absolute simpliciterque perfecta, vel quasi divina natura in uno supposito perpetuari non possit; sed ex naturali et infinita exuberantia, plenitudine et communicabilitate bonitatis, felicitatis et gloriæ superbeatissimi et superoptimi et superditissimi et superliberalissimi et superamorosissimi Dei, nil proprium sibi soli reservantis, sed omnia sua superplenissime communicantis, prout suæ infinitissimæ bonitati, caritati ac

liberalitati prorsus immensæ naturale et A condecens est. Hinc ad argumentum quo ita arguitur: Pluralitas est superflua, quando non plus de bonitate et perfectione est in pluribus quam in uno, dicente primo Physicorum Philosopho : Si aliquid æque bene fieri potest per unum sicut per plura, magis ponendum est unum quam plura. Ad hoc, inquam, respondet Richardus, quod falsum est, quando plenitudo bonitatis est ratio pluralitatis.

Ad quartam respondendum, quod Averroes in isto, sicut in multis aliis, contra B fidem christianam enormiter damnabiliterque erravit, quemadmodum condemnati hæretici : quia ex considerationibus creaturarum, præsumpsit immoderanter judicare de Creatore, quasi tota Creatoris perfectio, proprietas, eminentia, plenarie relucerent in creaturis, atque ex eis possent cognosci, quum tamen universitas totusque ordo entis creati, infinite a plena Dei ac divinorum repræsentatione deficiat. Itaque dico, quod totæ tres personæ, seu totum aggregatum, ut verbis illius C reprobi utar, sunt una res unusque subsistens Deus et una essentia realiter, non intentionaliter aut logice, secundum quod sanctus asserit Augustinus, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una summa res, utpote unus Deus exsistentialiter, non per abstractionem. Sunt equidem tres res respectivæ, et una res absoluta, prout hoc infra tractabitur. Hujus tamen non invenitur per omnia simile in creaturis. Nec mirum, quum creata essentia increatæ essentiæ perfectionem plene imitari, D participare, aut repræsentare non valeat, imo ut tactum est, in infinitum inde deficiat. Idcirco decepti sunt et æternaliter perierunt, qui in his quæ fidei sunt, voluerunt ex creaturis immoderate judicare de Creatore. Verumtamen in creaturis invenitur aliqualiter simile hujus, quum in rebus creatis videamus aliqua esse eadem genere, aliqua specie.

Ad quintam instantiam, quæ est confirmatio argumenti nunc tacti, dicendum quod utique divina essentia sicut et Deitas ipsa, est res una subsistens et persona, loquendo de persona absolute, prout philosophi et Judæi ac Sarraceni loquuntur de persona in divinis. Et nihilo minus ipsa essentia communicabilis est et communicata Filio et Spiritui Sancto, ac tribus supergloriosis personis communis : et hoc est ex infinita exuberantia bonitatis et plenitudinis divinæ essentiæ, in se penitus illimitatæ et incontractæ: quod nulli creatæ potest convenire essentiæ, quum in se ipsa sit limitata, atque ad certum gradum bonitatis, entitatis et perfectionis arctata. Et hoc non attenderunt infideles neque philosophi. Hinc asserit Alexander, quod essentiam posse pluribus communicari, est perfectionis; sed ipsam diversificari et multiplicari in his quibus communicatur, est imperfectionis : quia videlicet per individuantia seu per differentias in illis contrahitur. Divinæ autem essentiæ oportet adscribere omnem perfectionem, et omnem imperfectionem removeri ab ea. Quamvis autem divina essentia sit modo jam tacto persona, non tamen est concedendum quod in divinis sint quatuor personæ : quia divina essentia non est extra tres personas subsistens, nec ab ulla earum, neque a tribus simul distincta realiter.

Ad sextam dicendum, quod tam Filius quam Spiritus Sanctus, est ens æternum, perfectum et independens, quamvis productum : quoniam ab emanatione et productione divina ad intra, removenda est omnis imperfectio annexa emanationibus productionibusque ad extra. Ideo omnis potentialitas, omnis dependentia, omnis inferioritas, sunt longe ab ea. Nec est in ea non esse ante esse, nec re nec intellectu : quoniam non est ibi productio ex nihilo nec ex materia, sed de substantia Patris; et idem numero esse absolutum quod habet producens, communicatur personæ productæ. Propterea nec Filius nec Spiritus Sanctus esset nihil aut esse desineret, si per impossibile sibi ipsi relin-

queretur. — Circa hoc scribit Scotus : Non sequitur, Si est productum, est dependens, quando producitur in eadem natura; et concedo quod sic productum, æque independenter habet naturam divinam sicut producens. Nec tamen sequitur, quod unum non præexigeret alterum, quia est quidam ordo præexsistentiæ sine ordine dependentiæ, dum unum est ab alio in eadem natura. Hæc Scotus.

Ad septimam respondetur, quod ea quæ sunt convertibiliter idem uni tertio singulari, sunt eadem inter se. Divina autem essentia cum nulla divina persona est convertibiliter idem, quum sit tribus personis communis. — Porro Scotus ad istud respondet : Quando arguitur, Quæcumque sunt unum et idem uni et eidem, sunt eadem inter se; dicendum, quod quæcumque sunt idem uni et eidem simpliciter, sunt eadem simpliciter illa identitate qua sunt idem illi uni : aliter esset paralogismus accidentis. Et quando dicitur, Pater est idem Deitati; dico quod non est idem ei formaliter. Idcirco non potest concludi formalis identitas inter Patrem et Filium. Quod si dixeris, nolo concludere identitatem formalem, sed personalem; dico quod nec identitas suppositi inter eos potest concludi : quia sic medium non est idem utrique extremo, quoniam non est eadem natura Patri et Filio per eamdem subsistentiam. Unde, si medium sit idem aliqua identitate, et extrema sint eadem medio illi illa identitate, extrema necessario inter se eadem erunt simili identitate. Si dixeris, Nolo quod medium sit formaliter idem extremis, nec idem secundum eamdem subsistentiam, sed quod sint idem essentialiter, quod est manifeste verum et prius concessum, ergo sequitur quod Pater sit essentialiter Filius, et ita nec unum erit extra essentialem rationem alterius : dico quod si accipiatur medium secundum identitatem essentialem extremis, sequitur quod extrema habeant unam essentiam eis communicatam : ideo sequitur quod Pater sit idem quod Filius. Nec

A tamen sequitur quod Pater sit Filius : quia tunc concluderetur identitas formalis vel suppositiva. Hæc Scotus.

Præterea Franciscus de Mayronis ad istam objectionem respondet : Ad illud principium per se notum, Quæcumque sunt eadem uni et eidem, sunt eadem inter se, quadrupliciter respondetur. Aliqui dicunt, quod non tenet in terminis illimitatis : divina autem essentia est illimitata. Alii dicunt, quod non tenet in non adæquatis : ut si idem corpus divina vir-
B tute in duobus sit locis; quorum unus non adest alteri. Alii asserunt, quod non tenet in non proportionatis : sicut idem potest esse in diversis *quando,* quæ tamen non sunt simul. Alii dicunt, quod non tenet in terminis non convertibilibus, quales sunt divina essentia atque relatio : quia licet Socrates sit homo, et Plato sit homo, non tamen Socrates est Plato. Et propter hoc in secunda figura ex puris affirmativis non potest fieri syllogismus. Sed nulla harum solutionum valet, secundum Fran-
C ciscum. Prima non : quia quum forma syllogistica teneat virtute hujus principii (eo enim quod extrema uniuntur in medio in præmissis, uniuntur inter se in conclusione), tunc nunquam teneret forma syllogistica in divinis. Secunda quoque non valet, quia conjunctio extrinseca nunquam arguit intrinsecam, licet intrinseca arguat bene extrinsecam. Si enim corpus esset locus, et esset in duobus locis, tunc bene sequeretur quod duo loca essent unus locus. Nec tertia valet, quoniam
D *quando* non est idem cum re temporali, et per consequens nec ipsa *quando* ad invicem, sicut de secunda est dictum. Nec quarta valet, quoniam omnia individua sunt idem in specie, et eodem modo sunt inter se idem, quia specifice. Idcirco principium illud stat. Hinc dico quod istud principium non est negandum, quum per ipsum teneat forma syllogistica perfecta, quæ est per se nota; et si fallat in aliqua materia, tunc est inutilis conjugatio, et syllogismus imperfectus. Et dico ad

A argumentum quod fit contra personas divinas assumpto isto principio, quod quum personæ divinæ sint idem cum divina essentia, necessario sunt idem inter se, aliter tamen et aliter. Nam sunt idem cum divina essentia identice et essentialiter, non tamen identice inter se, sicut dicit Hilarius libro de Trinitate : Pater est id quod Filius. Contra : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, eo modo quo sunt eadem illi, sunt eadem inter se. Sed divinæ personæ sunt identice idem cum divina essentia. Ergo sunt identice idem inter se. Dico quod istud principium simpliciter sumptum, atque in terminis simplicibus, est necessarium et verissime tenet; tamen sumptum cum determinatione, non tenet. Nam genus et differentia sunt in primo modo dicendi idem speciei; tamen non sunt idem inter se in primo modo dicendi per se. — Hæc Franciscus, qui circa istud multas movet difficultates.

Ad ultimam respondendum, quod divinæ personæ non distinguuntur substantialiter, sed relative; non accidentaliter, quum accidens in Deo non habeat locum. Relatio etiam in divinis a substantia non diversificatur. In creaturis autem inter substantiam et accidens non est medium. In Deo quoque relatio aliquo modo per modum accidentis se habet, in quantum non est de ratione Dei absoluta, ut infra clarius elucescet.

Argumentum autem quod factum est de multiplicatione naturæ in suppositis, ex verbis Ægidii præinductis solutum est. Quæ tamen solutio transit secundum eos qui inter esse et essentiam ponunt realem distinctionem. Sic et Thomas respondet : In creaturis, inquiens, differunt essentia et esse; nec essentia habet esse nisi in habente essentiam. Ideo dum creata communicatur essentia, communicatur tantum secundum rationem suam, non secundum esse : quia secundum illud esse, non est nisi in uno tantum habente. Divina vero essentia est suum esse. Idcirco, quando communicatur essentia illa, communicatur et esse ipsius. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed item secundum esse. Propter hoc potest esse una numero in pluribus personis. Hæc Thomas. — Porro qui inter esse et essentiam ita non distinguit, habet responsionem ad argumentum ex verbis Alexandri præhabitis.

Sed contra hanc fidei veritatem adhuc objici potest ex dictis Henrici et Scoti, hoc modo : Impossibile est plura necesse esse, ergo impossibile est esse plura supposita quorum quodlibet sit necesse esse. B Item, quod non habet esse a se, non habet omnino necessarium esse. Rursus, producens est aliquo modo prius producto, et in illo priori potest productum intelligi non esse. Sicque Filius potest intelligi non fuisse pro tunc : et ita non esse præcedit esse in ipso; nec videtur idem esse realiter cum illo quod tunc necessario fuit, hoc est cum divina essentia. — Sed ad ista habetur ex prædictis solutio. Nam tres personæ sunt unum esse absolutum, non C tria esse : idcirco non sunt plura necesse esse. Et quoniam Filius recipit idem esse et eamdem essentiam quæ habet Pater, competit Filio ex se formaliter necessario esse, non tamen ex se quasi ex productivo principio. Nec in generatione Filii accipi potest non esse ante esse, quum idem sit esse Patris et Filii. Estque in Deo solum processio actus ab actu, lucis a luce, perfecti a perfecto, omni imperfectione seclusa. Et quoniam personæ in divinis non absolute, sed relative sumuntur, non poD test una intelligi sine alia; nec potest una intelligi non esse in illa prioritate, quum simul sint : et est illa prioritas dumtaxat originis, ab omni potentialitate et dependentia penitus aliena. Postremo, persona producens et persona producta, non sunt una eademque persona, quamvis utraque sit ipsa divina essentia, quæ non est directe terminus productionis. Sufficit quoque distinctio rationis, ad verificandum quod quædam opposita conveniunt his quæ realiter idem sunt, ut quod essentia

est communicabilis, non persona, quamvis sint idem re; et item quod persona producitur, non essentia, quæ est persona : quia essentia ob suam fontalem, immensam, exuberantissimam perfectionem, continet in se et id quod identitatis et communionis est ratio, et etiam id quod est ratio distinctionis. Etenim quum Filius sit perfecta imago et verbum plenissimum Dei Patris, necesse est totum quod Patris est, seu Patris plenam essentiam, contineri, præsentari et vere esse in Filio. Et horum aliquale exemplum est, quod in istis inferioribus natura secundum se considerata, ingenerabilis et incorruptibilis perhibetur; suppositum vero, generabile et corruptibile : non tamen realiter distinguuntur.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An in divinis sint tantum tres personæ**.

Videtur quod non. Primo, quoniam in rerum natura tria sunt principia producendi unum ex alio, puta natura, ratio, et voluntas. Sed in divinis ponitur productio per modum naturæ, ut generatio Filii a Patre; et productio per modum voluntatis, videlicet processio Spiritus Sancti. Ergo necesse est ponere tertiam productionem, quæ est per modum rationis seu intellectus. — Secundo, quia productio per modum rationis aut intellectus, est dignior productione quæ est per modum naturæ, quum ratio ejusque actio dignior sit vi generativa seu natura et operatione ipsius. Ergo est Deo potissime adscribenda : quod enim est dignius, est Deo maxime attribuendum. — Tertio, quia perfectus ordo videtur exigere, quod sicut in Deo est una persona dans et non accipiens; una quoque dans atque accipiens, scilicet Filius; et tertia accipiens, et non dans ad intra : ita sit quarta persona non dans neque accipiens. — Quarto, quoniam sicut Pater

A diligit Filium, ita et Spiritum Sanctum. Sed diligit Filium amore qui est Spiritus Sanctus et persona distincta ac specialis : ergo diligit Spiritum Sanctum amore qui est specialis persona. — Quinto, quoniam sicut in Patre est infinita potestas, infinita bonitas, infinita exuberantia, infinita communicabilitas et caritas, ita in Spiritu Sancto : ergo eadem ratio producendi personam ad intra est in Spiritu Sancto quæ in Patre. Et sicut Augustinus arguit de Patre quod generet et produ-
B cat, sic argui posset de Spiritu Sancto : et sic viderentur infinitæ esse personæ divinæ. — Sexto, quoniam generare et spirare, est perfectionis in Patre et Filio : ergo competit Spiritui Sancto, qui ambobus æqualis est.

Ad hanc quæstionem Alexander respondet : In divinis tantum esse debent tres personæ; nec possunt plures esse, quoniam sequeretur quod in summa Trinitate non esset summa germanitas nec summa
C connexio, sed inordinatio atque confusio. Communio namque boni non potest esse nisi duobus modis, hoc est : per modum naturæ, et hæc est generatio ; vel per modum voluntatis, et hæc est processio amoris ab amante. Est itaque in divinis emanatio per modum rationis seu intellectus; sed hæc non est alia a productione naturali. Deo namque non aptatur productio cujuscumque naturæ, sed naturæ dignioris, quæ est rationalis et intellectualis natura; nec dicitur ibi generatio secun-
D dum quemcumque modum, sed secundum quod intelligentia a mente procedit, quæ est prima productio naturæ rationalis. Propter quod asserit Augustinus, generationem Filii per productionem intelligentiæ a mente intelligi, et productionem Spiritus Sancti per productionem amoris ab utroque, scilicet a mente et intelligentia, accipi. Hæc Alexander.

Porro Thomas in Scripto primi, decima distinctione : In divinis, inquit, propter essentiæ simplicitatem, non potest esse

distinctio secundum aliquid absolutum, A sed secundum relationem tantum, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur. Relatio quoque originis non potest constituere personam, si significet in communi; sed oportet ut significet aliquid proprium et determinatum. Habet enim se respectu personæ loco constitutivæ differentiæ, quam oportet propriam esse. Rursus, quia persona nomen est dignitatis, oportet ut relatio illa ad dignitatem sit pertinens. Sicque tria considerare oportet in relationibus constituentibus B personas : primo, quod sit relatio originis ; secundo, quod propria sit ; tertio, quod ad dignitatem pertineat. Relatio autem originis importatur in his duobus, videlicet, *qui ab alio*, et, *a quo alius*. Hoc autem quod dico, *a quo alius*, spectat ad dignitatem, sed est commune. Hinc ad hoc quod personam constituat, oportet ut determinetur per specialem modum originis. In divinis vero non potest esse nisi duplex originis modus, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura, C et in agens a voluntate. Quæ actiones in creaturis inventæ, reducuntur tanquam in causam et exemplar, in duas processiones in divinis : quarum una est per modum naturæ, et vocatur generatio ; alia per modum voluntatis, et vocatur spiratio. Oportet ergo prætactas origines sic specificare : a quo alius per generationem, et a quo alius per spirationem. Quæ duo non habent repugnantiam, quoniam idem potest esse principium plurium modis diversis. Idcirco ex hoc non constituuntur D duæ personæ, sed una tantum. Nihil enim habet virtutem distinguendi, nisi quod aliquam habet rationem oppositionis. Sic ergo habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et aliquis per spirationem, puta personam Patris. Accipiendo autem id, Qui est ab alio per generationem, habemus personam Filii. Accipiendo quoque id, utpote, Qui est ab alio per spirationem, habemus personam Spiritus Sancti. Et ita habemus tres personas in divinis. Hæc autem duo uni personæ convenire non possunt, quoniam una res habet tantum unum modum quo ex alio oritur. Non enim idem in specie est esse a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Quumque relationes istæ in Deo secundum numerum multiplicari non valeant sic quod remaneat unitas in specie, eo quod non sit in divinis divisio materialis, oportet quod ibi sint tres tantum personæ. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ suæ, quæstione vicesima septima, ait : Processiones in divinis accipi nequeunt nisi secundum actiones in agente manentes. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, videlicet intelligere et velle. Idcirco nulla potest esse processio in divinis nisi Verbi atque amoris. Potentia vero proprie est principium agendi in aliud et ad extra. Hæc in Summa.

Denique in Summa contra gentiles, libro quarto, disseruit : Præter Patrem, Filium et Spiritum, non est in divina natura ponere quartam personam. Personæ enim divinæ quum in essentia conveniant, distingui non queunt nisi per relationes originis : quas oportet accipere non secundum processionem in exteriora tendentem, sic namque procedens non esset coessentiale suo principio ; sed oportet quod processio consistat interius. Et talis processio solum invenitur in actione intellectus et voluntatis. Neque possibile est quod in Deo sit plus quam una secundum intellectum processio, eo quod intelligere Dei sit unum, simplex, incommutabile ac perfectum : quia se intelligendo, intelligit omnia alia. Similiter processionem amoris oportet esse unam dumtaxat, quia et velle Dei est simplex et unum. Se enim amando amat cetera omnia. Præterea modus quantum ad processionem, non potest consistere nisi triplex, ut scilicet sit : aut omnino non procedens, quod Patris est ; aut a non procedente procedens, quod convenit Filio ;

aut a procedente procedens, quod competit Spiritui Sancto. Idcirco non possunt poni nisi tres personæ in Deo. Hæc Thomas.

Quibus concordans Richardus in Scripto primi, distinctione secunda : In divinis, ait, non sunt nisi tres personæ : quod testatur sacratissima fides christiana, cui falsum subesse non valet. Hoc etiam declaratur ratione. Quum essentia sit de ratione personæ, quia persona comprehendit essentiam et relationem personæ constitutivam, oportet ut actus personales in actibus (ut sic loquar) essentialibus radicentur. Quumque actio personalis sit actio ad aliquid intra, oportet quod radicetur in actu essentiali intra manente. Talesque actus in Deo esse non possunt nisi duo, videlicet intelligere et velle. Ergo in divinis persona non producit personam nisi per modum intelligendi, puta intus dicendo, et per modum volendi, spirando. Unus quoque actus essentialis non potest esse ratio nisi unius actus personalis in divinis : quoniam tota virtus unius actus essentialis, in uno actu personali immutabiliter simul exprimitur, propter summam actus personalis perfectionem. Hinc in Deo non est nisi unus actus dicendi, et unus actus spirandi, quoniam et uterque æquat totam virtutem potentiæ cujus est actus. Unus autem actus dicendi non terminatur nisi ad unum Verbum, et unus actus spirandi nisi ad unum Spiritum Sanctum. Ideo in divinis non sunt nisi duæ personæ productæ, et una tantum producens. Hæc Richardus.

His consonant scripta Petri, dicentis : Fides ponit trinitatem personarum, non plures, nec pauciores. Quod accipit ex divinæ jucunditatis et dilectionis perfectione, et ex modorum emanandi distinctione, atque ex vestigii quod in omnibus creaturis est trinitate. Unde in libro LXXXIII Quæstionum asserit Augustinus : Causam creaturæ oportet trinam esse, utpote, qua sit, qua hæc sit, et qua sibi amica sit. Causa autem creaturæ est Deus : ergo est trinus. Hæc Petrus.

A Porro Ægidius circa hæc recitat quorumdam positionem, quam dicit petere quod restat probandum. Estque positio illa quam improbat, S. Thomæ. Et tamen quod Ægidius in sua ponit responsione, qua positionem illam putat se emendare, est idem quod in præhabita sancti Doctoris determinatione contentum est. Ideo non videtur nisi inutilis verborum multiplicatio, quod in hac parte inducit Ægidius.

At vero Antisiodorensis in prima parte Summæ suæ : Videndum est, inquit, qua-
B re oportuit tres tantum esse personas in Deitate. Probatum est supra, quod una sola persona est quæ non est ab alio; sed omnis alia persona est ab illa, et omnis creata essentia. Quum autem plures personæ procedunt ab una, de necessitate exigitur quod aliqua procedat immediate. Nec possunt ab ea plures personæ immediate procedere, quia non esset inter illas summa germanitas : ergo nec summus amor, nec summa felicitas. Item, si plures personæ procederent immediate a Deo, essent
C penitus similes : et quum una sit Verbum, reliqua esset Verbum. Nulla quoque persona potest esse a Patre, tantummodo mediate, ita quod Filius genuit filium qui sit nepos Dei Patris : quoniam inter illum et Patrem non esset summa germanitas, imo major esset convenientia inter Patrem et Filium, quam inter Patrem et nepotem : quod esse non potest in divinis. Item, pater carnalis sic diligit filium, quod totum probitatis et liberalitatis quod habet, vult inesse et adscribi filio suo : ergo
D in infinitum magis Pater æternus quidquid habet liberalitatis vult esse in Filio suo. Sed summa liberalitas Patris est quod ab eo procedit Spiritus Sanctus, qui est summum ipsius donum : igitur Pater vult quod per eamdem liberalitatem Spiritus Sanctus procedat a Filio suo. Imo quum Patris et Filii una et eadem liberalitas sit, oportet quod ab utroque Spiritus Sanctus emanet. Est itaque in divinis processio immediata tantum, qua Filius est a Patre; item, processio mediata et immediata, sic-

ut Spiritus Sanctus est a Filio immediate, et a Patre, Filio mediante. Sed processio mediata tantum non potest esse in Deo, quia deesset perfecta germanitas. Hæc Antisiodorensis.

Albertus demum, secunda distinctione, movet et solvit hanc quæstionem, dicendo : Tria consideranda sunt in eo quod constituit in divinis personam, videlicet quod sit proprietas in specie determinata, et quod sit originis proprietas, et quod habeat oppositionem relativam ad omne id a quo distinguitur, etc., prout supra in responsione Thomæ notatum est, qui in hoc magistrum suum Albertum virum doctissimum est secutus.

Amplius, Doctor solennis, Quodlibeto sexto, de his scribit diffuse, consonatque ejus doctrina dictis Thomæ, Alberti, Richardi et Petri. Nam ait : Propter duas rationes principiandi duas emanationes in divinis ad intra, quæ sunt in una et eadem persona ut in principio a quo emanationes illæ procedunt, et propter duas emanationes quibus habent esse duæ personæ emanantes, ad minus in Deo sunt tres personæ : una quæ est Deus non de Deo, et aliæ quæ sunt Deus de Deo. Et quia sunt tantum duæ rationes principiandi actiones emanationum in Deo, quarum fecunditas tota in singulis emanationibus suis et personis productis effusa est et quasi exhausta, ut nec in producente nec in producto restet fecunditas aliqua ad aliquam aliam emanationem ad intra; idcirco non possunt in Deo esse plures personæ productæ quam illæ duæ, quæ cum unica non producta, præcise sunt tres. Persona autem divina non potest esse origo personæ, nisi mediante suo actu quo habet illam producere. Porro immanens actus in Deo non est nec esse potest nisi actus voluntatis et intellectus : quia in tota rerum natura non sunt nisi duo principia agentia per se, puta natura atque voluntas; nec est intellectus sine voluntate, neque econtra, secundum Damascenum libro secundo. Nec actus in Deo immanens esse

A potest nisi actus intellectus et voluntatis : qui ut essentiales, sunt cuilibet divinæ personæ communes; sed ut notionales seu personales, sunt personarum productivi. De hac re scribit Henricus prolixe. Cujus verba infra suis locis poterunt tangi.

His concordat Bonaventura, cujus dicta infra patebunt.

At vero Scotus hic scribit : In hoc omnes conveniunt, quod in divinis sunt tantum duæ productiones; sed diversi diversimode hoc declarant. Quidam enim sic B dicunt, quod tantum sunt duo actus essentiales ad intra, qui sunt intelligere et velle, super quos fundantur duo actus productivi notionales : ut supra intelligere, actus dicendi; supra velle, actus spirandi. Ergo quum supra duos actus essentiales fundari non valeant nisi duo actus notionales (aliter enim non haurirent virtutem fundamentorum suorum), sequitur quod tantum duæ sunt productiones, et ita tantum duæ personæ productæ. Modus autem ponendi est iste : Sumatur secundum pro- C portionem ad intellectum nostrum, quod intellectus primo habeat ab objecto ut ab essentia sibi præsente, notitiam simplicem et quasi confusam. Intellectus autem ut nudus, convertit se supra se ut informatum [notitia simplici] ; et in intellectu nudo sic converso, gignitur ab intellectu prius informato notitia simplici, notitia declarativa, quam vocant Verbum. Sic quoque de voluntate affirmant, quod voluntas divina primo habet simplicem actum; et ipsa voluntas ut nuda ab actu, convertit D se supra se ipsam ut est habens simplicem actum : sicque excutit, exsufflat et exspirat incentivum amorem, qui est Spiritus Sanctus.

Contra hanc opinionem (ait Scotus) arguo quantum ad hoc quod dicit de Verbo. Nam quantum ad hoc quod dicit de Spiritu Sancto, patebit inferius. Primo namque videtur quod Verbum non gignatur per hoc quod intellectus divinus ut nudus est, convertens se supra se ipsum ut informatum, recipiat de notitia essentiali notitiam

declarativam : quoniam intellectus nudus non convertit se nisi ut est in persona aliqua, quia actus sunt suppositorum. Abstracta quippe ratione suppositi, jam non erit actio. Quæro ergo in qua persona sic exsistens intellectus convertit se. Si ut in substantia vel persona Patris, ergo Verbum imprimitur in intellectu Patris : quia in quo est intellectus convertens et concipiens, erit et conceptus seu Verbum conceptum. Ergo intellectus ut in Patre est, informabitur notitia declarativa : ergo Verbum non differt personaliter a Patre : quod est hæreticum. Sequeretur etiam quod Pater cogitaret illa notitia, et sic saperet Sapientia genita. Si autem dicatur quod intellectus convertens se, non est suppositi primi, sed alterius; et quod intellectus ut convertens se, præcedit conceptionem Verbi : ergo erunt duæ personæ ante Verbum : quod est hæreticum. — Præterea objicitur, quod illa notitia simplex non potest esse formale principium gignendi Verbum : quia Verbum, secundum Augustinum, non gignitur ab intelligentia, sed a memoria. Amplius, si intellectio Patris actualis, est ratio formalis producendi Verbum, adhuc objectum, ut præsens intellectui Patris ut habenti rationem memoriæ, erit principium prius productivum notitiæ genitæ, quia in nobis apparet, quod illud est natum immediatius gignere, quam actus intelligendi : ergo aliquod Verbum prius erit genitum a Patre, ut a memoria, quam ut ab ipsa intelligentia noscente.

Dicendum ergo, quod tantum duæ sunt personæ productæ. Nam omnis multitudo reducitur ad unitatem, vel ad tantam quantum possibile est, paucitatem. Principia vero activa et productiva multitudinem habent et diversitatem : ergo tota illa multitudo atque diversitas ad unitatem aut paucitatem modicam, quantum possibile est, reducetur. Sed ad unitatem reduci non potest, quia natura et voluntas non habent eumdem modum principiandi. Ideo duo tantum sunt prima principia productiva in Deo, videlicet intellectus, qui se habet per modum naturæ, et voluntas.

Sed quærere potes : si intellectus et voluntas sunt duo principia productiva in divinis, et uterque habet actum suum essentialem, videtur quod actus productivus personæ fundetur super actum essentialem. Dico quod Pater in divinis habet intellectum infinitum et infinitum objectum, et ita habetur actus primus, qui est memoria : quæ est actus primus, quoniam est cognitio habitualis, quando videlicet objectum præsens est sub ratione qua potest habere notitiam. Unde memoria dicitur esse in Patre. Objectum quoque est essentia sua, suo intellectui præsens : ita quod totum hoc habet rationem memoriæ, scilicet intellectus habens objectum intelligibile sibi præsens. Et essentia sic præsens intellectui divino paterno, quasi causat intellectionem. Et habet intellectus divinus operationem intellectivam : quæ tamen proprie non est causata, quum sit realiter idem cum intellectu atque essentia. Secundum hoc ergo essentia principium est operandi, quia principium est illius operationis intelligendi. Præter hoc autem quod essentia sic est principium intelligendi, intellectus habens objectum sibi præsens tanquam memoriæ, est productivus simpliciter notitiæ genitæ, quæ est Verbum : quoniam Verbum est notitia non quæcumque, sed genita, ita quod mediante operatione intelligendi non causatur Verbum immediate, sed immediate a memoria, ut ab intellectu habente objectum intelligibile sibi præsens, sub quodam tamen ordine ut prius, secundum modum nostrum intelligendi opera intellectiva. Itaque immediate est intellectio ab intellectu habente objectum sibi præsens, et etiam ab eodem est Verbum; tamen sub ordine quodam, ita quod prius ordine est illa intellectio notionalis immediate ab intellectu habente essentiam objectam sibi præsentem, et non ab intellectione essentiali. Nam aliter non magis esset Verbum Dei quam lapidis, quoniam

intellectus divinus infinite intelligit lapidem, licet lapis non habeat esse infinitum. Sic quoque est de voluntate respectu Spiritus Sancti. Voluntatem namque habentem objectum actu cognitum sibi præsens, sequitur libere amare, et etiam opera. Sed ista voluntas habens etiam objectum cognitum sibi præsens, spirat amorem qui Spiritus Sanctus est, et immediate, licet prioritate ordinis præexigatur operatio amandi. Sicque intelligo quod actus productivi fundantur super actus essentiales, quoniam ordine tali ab eodem sunt operatio essentialis et productiva. — Itaque dico quod tantum sunt duæ personæ productæ, quia unius principii productivi tantum est una productio adæquata et coæterna principio productivo. Unde si alterum horum deficiat, non oportet unam tantum esse productionem. Si enim productio non sit adæquata principio productivo, principium productivum potest plura producere, quemadmodum unum calidum producit calida plura; aut si productum non sit coæternum : tunc enim corrupto uno producto, potest producere aliud. Quum igitur in divinis tantum sint duo principia productiva diversarum rationum, puta voluntas et intellectus habens rationem principii naturæ, et utrumque principium adæquetur suæ productioni, sicut infinitum infinitæ ; sequitur quod ibi sint tantum duæ productiones, et per consequens tantum duæ personæ productæ. — Hæc Scotus.

Cujus dicta non videntur contra solennem prævalere Doctorem, prætacto Quodlibeto dicentem : Omnis substantia a materia separata, qualis maxime Deus est, necessario est intellectiva. Quum ergo in Deo sit persona procedens, oportet quod hoc sit per actum intellectus, aut voluntatis, aut utriusque. Quare, quum actus intellectus et voluntatis (cujusmodi sunt intelligere, scire, velle, amare, etc.) sint communes omnibus divinis personis sicut essentia, quoniam pertinent ad ejus essentialia attributa; nulla autem persona po-

p. 192 B supra.

A test produci per actionem sibi convenientem, sic enim esset productiva sui ipsius : oportet ut præter actus illos essentiales, sint alii actus non communes personis, sed proprii illi vel illis, a quo aut a quibus persona vel personæ procedunt. Et quia duæ personæ solis duabus actionibus producuntur, ad videndum quomodo in Deo sint tres personæ, et tantum tres, oportet videre quomodo in Deo sint tantum duæ actiones, videlicet intellectus et voluntatis, præter actus eorum essentiales; et quo-
B modo illæ duæ actiones non sunt realiter plurificatæ, quia non restat fecunditas ultra eas.

Est ergo sciendum, quod actus intellectus et voluntatis non complentur nisi in duplici genere actionis, quorum unus in Deo tam ex parte intellectus quam voluntatis est essentialis, alter vero notionalis seu personalis : ita quod actus intelligendi et volendi perficiuntur in hoc, ut ipse intellectus et voluntas non stent in actibus illis essentialibus, sed procedant ad actus
C intelligendi et volendi ut sunt notionales, prout secundum utrumque eorum est aliquid personaliter procedens. Intellectus namque intelligendo se, nunquam secundum actum intelligendi perficitur, donec ex actu suo procedat Verbum; similiter nec voluntas, quousque ex actu suo procedat amor. Sicut enim in Verbo quiescit intellectus in vero, nec in actione intellectuali perficitur, quousque ipsum verum attingat; sic in amore procedente, quem zelum possumus appellare, quiescit volun-
D tas in bono, et non in actione voluntaria, donec ipsum bonum attingat.

Quod ut clarius innotescat circa Deum, videndum est, quomodo hoc contingat circa actus intellectus et voluntatis in nobis : et primo ex parte intellectus, cujus actiones tanquam proprias, intellectus clarius percipit quam actus voluntatis tanquam a se alienos. Porro intellectus noster est partim passivus et partim activus. Et primo passivus, per hoc quod perficitur ex motu qui fit a re intellecta in ipsum : per quem

motum perficitur ex intellectu et intelligibili ipse actus intelligendi, qui est operatio ejus prima, quæ perficitur in simplici notitia habita de re intellecta. Estque notitia ista quasi confusa et indeterminata manifestatio ejus quod per ipsam cognoscitur. Ad formandum autem in se de re quid expressum et determinatum, intellectus noster se habet active, discurrendo via artis et investigando quod quid est : et tunc actus ejus vocatur cogitatio, et est verbum, sed adhuc informe atque formabile, nondum formatum. Quumque adjuncta differentia ultima concipit rationem definitivam, illa est verbum in intellectu perfectum et formatum per actum ejus secundum, ad quem se habet pure active. Hinc multum deficiunt a ratione verbi, qui dicunt quod prima notitia simplex, concepta in intellectu de re intellecta, sit verbum. Quemadmodum autem duplex est operatio intellectus, ita et voluntatis : una videlicet incompleta in amore simplici et imperfecto, alia clara in amore perfecto. Amor autem imperfectus, qui est quasi tepor, correspondet primæ operationi intellectus; sed amor perfectus correspondet verbo seu perfectæ intellectus cognitioni.

Sic dicimus in divinis, quod ad completionem et perfectionem actionis intellectualis et voluntariæ, non sufficit illa quæ est simplicis notitiæ et amoris, quæ est pure essentialis, tam ex parte intellectus quam voluntatis : sed requiritur ex parte intellectus notitia procedens, quæ dicitur Verbum; atque ex parte voluntatis amor procedens, qui est Spiritus Sanctus, et unico nomine potest vocari Zelus, quo vehemens amoris incendium designatur. Et quamvis notitia divina essentialis, sit omnino perfecta, tamen quum habeat rationem simplicis manifestationis, Verbum autem rationem manifestativi et declarativi ejus quod notitia simplici manifestatum est; similiter, quamvis amor divinus simplex et essentialis, perfectissimus sit, tamen quum habeat tantum rationem sim-
A plicis incendii seu ardoris, Zelus vero seu amor procedens, qui est Spiritus Sanctus, habeat ultra hoc rationem incentivi et inflammativi in id quod amatur : hinc ad perfectionem intellectualis operationis in Deo, super simplicem notitiam requiritur Verbum procedens non per actum intelligendi essentialem, sed notionalem, qui fundatur super actum essentialem. Quod Verbum non est actus per quem procedit, sed terminus ejus : quemadmodum verbum nostrum non est substantia actus di-
B cendi in nobis, sicut notitia simplex est ipse actus intelligendi; sed terminus procedens ab illo dicendi actu, et aliud accidens inhærens intellectui, in quantum res intellecta simplici notitia, ut terminus notitiæ talis, non habet esse in intellectu per actum intelligendi, imo potius econverso, quoniam est principium eliciendi actum intelligendi ex intellectu. Porro verbum nostrum habet esse in intellectu, ut terminus actus dicendi et quid constitutum in intellectu per ipsum, non autem
C ut principium elicitivum ipsius. In Deo autem nec simplex notitia neque Verbum est aliquid inhærens divino intellectui, sed realiter idem cum illo. Verbum autem non potest sola ratione differre ab eo a quo procedit, neque re absoluta : quia est intra manens in divina essentia. Oportet ergo ut ab ipso differat relatione, non quacumque, sed qua ad illum refertur ut a quo est. Similiter ex parte voluntatis dicendum de Zelo, id est de Spiritu Sancto.

Præterea, quod in divinis esse non va-
D leat nisi unicus filius, sic probatur : quia in unius filii generatione tota gignentis fecunditas ad filii generationem exhauritur. Ubicumque enim actu uno generationis semper manente, producitur unus filius semper manens, ex eodem semper uniformiter se habente, tota fecunditas ad filii generationem exhauritur unius filii generatione : sicque est in divinis.

Denique essentialia omnia in divinis, in una persona innascibili, quæ est Deus non de Deo, habentur naturaliter ex se. Idcirco

ex se habet intellectum et voluntatem, quoniam sunt per se principia omnium productionum. Quamvis enim inter se sola differant ratione, ut sunt essentialia, sunt tamen radices processionum notionalium a persona innascibili : quoniam in omni ordine differentium, ubi invenitur differentia minor, ibi initium differentiæ est majoris : quemadmodum ratio primæ simplicissimæ unitatis in esse Dei, est quasi origo multitudinis ac differentiæ divinarum rationum et attributorum, quæ maxime est inter intellectum et voluntatem, ad quam omnis diversitas divinarum rationum et attributorum reducitur. Aliæ autem duæ personæ hæc habent a Patre per actus generationis et processionis, fundatos in actione essentiali intellectus et voluntatis : quæ sicut inter se habent quemdam ordinem rationis, sic ordine quodam sunt origines fundamentales personalium productionum, quæ inter se habent quemdam originis ordinem : ita quod sive simul absque omni ordine sint in Patre intellectus et voluntas, sive cum quodam ordine rationis, tamen sicut est ordo quidam rationis ipsius intellectus ad voluntatem, ita et ad perficiendam actionem intellectualem in Patre. Sicque a solo Patre quasi primo procedit actus personalis dicendi seu generandi, quo producitur Filius sive Verbum; et quasi secundo procedit actus spirandi, quo producitur Spiritus Sanctus, qui communis est Patri ac Filio. Per eumdem etenim actum quo Pater generat Filium, communicat ei quidquid habet, præter proprietatem qua Filius habet esse a Patre; et non retinet sibi proprium, nisi proprietatem innascibilitatis cum ratione qua ab ipso est Filius. Sicque communicat ei voluntatem et actum volendi, et etiam proprietatem notionalem fundatam super actum volendi, qua cum Patre producit Spiritum Sanctum ad perficiendum actum voluntatis.

Ex parte ergo intellectus considerandum quomodo unico Verbo producto a Patre, perficitur operatio intellectualis in tribus A personis, licet aliæ non dicant Verbum, et quomodo impossibile est quod dicant. Per quod patebit etiam ex parte voluntatis, quomodo unico amore procedente producto a Patre et Filio, perficitur operatio voluntatis in tribus personis, quamvis Spiritus Sanctus illum amorem non producat nec alium immanentem, et quomodo etiam impossibile est ut producat ipsum spirando. Itaque ex parte intellectus, ad hæc primo sciendum, quod potest considerari aut ut simplex natura, aut ut est natura et B operationis intellectualis principium. Primo modo actio notionalis ipsius Patris fundata super intellectum, dicitur generare, et productum dicitur Filius, quia procedit ut simile, in quantum natura est principium assimilandi. Secundo modo, appellatur dicere, et productum vocatur Verbum, quia procedit ut declarativum et manifestativum ejus cui est simile, in quantum dicere est actus monstrandi. Sicque Verbum et Filius differunt ratione, ita ut ratio Verbi completiva sit rationis Filii.

C Quod ergo ordine quodam rationis habet intellectus esse in persona prima innascibili atque in aliis, et ordine quodam originis dicuntur dicere et spirare fundari super actum intelligendi et volendi : licet tres personæ simul naturaliter et essentialiter intelligunt, eisque convenit actus intelligendi super quem fundatur actus dicendi, actus tamen dicendi fundatur super actum intelligendi, ut Patris est. Quamvis enim aliquid commune sit pluribus aliquid tamen convenit ei ut est in uno, et non ut D in alio, vel secundum diversum ordinem consideratum in eo. Quumque soli Patri ex se conveniat intelligere, ei soli convenit dicere ratione suæ primitatis : quia ex se habet divinam essentiam ejusque omnia attributa. Unde fundamentum totius fecunditatis ad generationem Filii et spirationem Spiritus Sancti, solus Pater habet in se et ex se. Verumtamen, quamvis solus Pater sic dicat et generet, tamen actus ille dicendi est perfectivus totius intellectualis operationis ut est trium persona-

rum, et declarativus ac manifestativus notitiæ simplicis intelligentiæ ut est trium personarum, ac si a tribus procederet. Procedit namque ab uno quasi vice trium. Porro quod dico hoc Verbum esse perfectivum et declarativum simplicis et essentialis notitiæ ut est trium personarum, intelligo cum quodam ordine rationis, quo essentialis notitia est personæ dicentis et aliarum, ut tactum est, simpliciter tamen et absolute est Verbum Patris : sicque est Verbum omnium divinarum personarum quoad actum declarandi et manifestandi, licet non quoad actum dicendi.

Hinc quamvis solus Pater dicat Verbum, tres tamen dicunt Verbo et in Verbo, alia tamen ratione dicendi. Unde, quia non est necessitas ponendi productionem Verbi in divinis, nisi propter perfectionem operationis intellectualis; et ista perfectio æqualiter fit per unum Verbum sicut per plura aut infinita, et per unum Verbum procedens ab uno tantum, quantum si procederet a pluribus : ideo soli Patri convenit dicere Verbum ad intra. Hinc Augustinus contra Maximinum : Filius, inquit, non genuit, non quia non potuit, sed quoniam non oportuit : id est, non fuit ex impotentia Filii quod non genuit, quia in Filio non fuit aliquis defectus illius potentiæ; sed non genuit quoniam non oportuit, quia Pater in hoc quasi prævenit Filium, dicendo quasi vice sua et Filii ac Spiritus Sancti, Verbum quod est sufficiens ad perficiendum intellectualem operationem trium. Sicque per hoc quod Augustinus ait, Non oportuit, innuit quod non accidit Filio ex impotentia aliqua quod non generat; sed quod ideo non genuit, quia hoc opportunum non fuit, eo quod suffecit in divinis generatio Filii unius, quasi Filius haberet potentiam quod posset generare, quam non oporteret eum ad actum deducere, etsi possit. Hæc tamen non implicant, ita quod potentia ista tunc esset frustra, quia ut dictum est, non potest deduci ad actum : quod significatur per hoc quod dicitur, Non oportuit : quia si non A oportuit, superfluum et inconveniens esset; minimum autem inconveniens in Deo est impossibile esse. Et si subtiliter consideretur, est impossibile. Sed si bene inspiciatur, ratio impossibilitatis non oritur ex parte Filii, sed ex hoc quod actus generationis a Patre, semper est manens in divina essentia, cum quo actu impossibile est esse alium Filium, sicut ostensum est. Sicque impossibilitas ista oritur ex aliquo positivo circa divinam essentiam, et non ex aliquo privativo, neque circa Filium, B neque circa aliquid aliud in divinis. Estque impossibilitas illa proprie impossibilitas immutabilitatis, qualis est omnis impossibilitas quæ consideratur in Deo secundum se. Propterea ex parte hujus impossibilitatis, accipienda est causa cur non possint esse Filii plures in Deo; per simile quoque ex parte voluntatis, quare non plures Spiritus Sancti. — Hæc Henricus.

Ex cujus dictis rite pensatis, constat quod argumenta in oppositum facta non procedunt. Henricus namque intendit ostendere C qualiter distinguantur in divinis intelligere et velle, prout essentialiter et notionaliter suscipiuntur; nec vult asserere quod realiter distinguantur, aut unum de alio realiter accipiat notitiam vel amorem, quemadmodum nec persona ab essentia. Dicendum quoque, quod intellectus ut in persona Patris exsistens prætacto modo, convertit se et profert Verbum tanquam id quo fit prolatio, et Pater est suppositum proferens. Nec inde consequitur quod Verbum imprimitur in intellectu Patris, D sed quod intellectus Patris ut fecunda memoria, profert, imo et ex se concipit et gignit Verbum æternum, et in ipso sunt realiter idem potentia, actio et objectum. Nec intellectus per comparationem ad essentiam seu objectum, se habet passive, quum sit purissimus actus. Hinc non sequitur quod informetur Verbo formaliter, aut sapiat Sapientia genita. Nec verum videtur quod essentia divina seu objectum ut intellectui præsens, sit memoria; sed juxta Philosophum, intellectus et memoria

intellectualis sunt idem, ita quod intellectus in actu intelligendi consistens, vel ut specierum intelligibilium tenax, appelletur memoria. Nec etiam verum est quod Augustinus dicat Verbum ab intellectu non procedere. Imo in libro de Trinitate frequenter testatur quod Verbum sit ab intellectu procedens.

Postremo ex præinductis patet argumentorum solutio. Quum enim in divinis dicitur Filius per modum naturæ procedere, non distinguitur natura ab intellectu : per quod patet solutio primi. — Intellectus quoque non est dignior natura intellectuali et vi generativa sic sumpta : per quod patet secundi solutio. — Ad tertium respondendum, quod repugnat unitati divinæ essentiæ in personis, esse personam non dantem alicui ad intra suam essentiam, nec eam ab alia persona accipientem. — Ad quartum dicendum, quod Pater amat se ipsum et Spiritum Sanctum essentiali amore. Qualiter autem diligat Filium Spiritu Sancto, et cur ita dicatur, infra habebitur. — Ad quintum patet ex dictis Henrici responsio; et ad sextum similiter. Aliter enim conveniunt Patri, aliter Filio et Spiritui, bonitas, liberalitas, et consimilia; suntque in Patre ad generandum active suo modo, in Filio autem et Spiritu Sancto ita, quod per generationem vel spirationem communicata sunt eis. Omnia tamen hic tacta, infra plenius discutientur et elucescent.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur, **An divinæ personæ distinguantur ratione dumtaxat.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam asserit Damascenus libro primo : Personæ differunt ratione; et rursus : In creaturis hypostases considerantur re, et commune ipsarum, ratione. In divino autem esse,
A est econverso : quia hypostases considerantur ratione, et ipsum quod est quasi commune, puta essentia, consideratur re ipsa. Ergo numerus iste est rationis, non rei. — Secundo, non est intelligibile quod unum et idem plurificetur, et non plurificetur. Sed persona et essentia sunt idem in re : quum ergo non plurificetur essentia, nec persona. Ad istud probandum, induci poterunt argumenta superius quinta quæstione hujus distinctionis adducta ad probandum quod cum unitate et simpli-
B citate divinæ essentiæ stare non queat pluralitas personarum.

Ad hanc quæstionem Alexander respondet : In divinis est numerus atque distinctio personarum et relationum, non solum rationis : quod necessarium est supposito ordine originis in divinis. Præsupposito namque ordine originis, qua divina natura habetur in una persona ab alia, necessario sequitur differentia secundum relationem et hypostasim : quia habetur in una per-
C sona cum proprietate incommunicabili et distincta a proprietate qua habetur ab alia. Hypostasis quippe nil aliud est, quam res habens naturam sub distincta et incommunicabili proprietate.

Insuper Thomas in Scripto : Personas (inquit) divinas dicere sola ratione distingui, hæresim sonat Sabellianam. Idcirco simpliciter est dicendum, quod personarum pluralitas est realis. Quod si objiciatur, proprietas nil addit reale super essentiam in divinis, ergo non facit realem
D distinctionem : dicendum, quod proprietas personalis seu relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione. Ratio vero relationis est referri ad alterum. Potest ergo relatio in divinis considerari dupliciter : primo, per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum; secundo, per comparationem ad id ad quod refertur, sicque per propriam rationem distinguitur ab illo. Per comparationem autem relationis ad suum correlativum distinguuntur personæ, et non per

comparationem relationis ad divinam essentiam : ideo est realis pluralitas. Hæc Thomas.

His consonans Petrus : Relatio, ait, dupliciter dicitur : aut sola ratione, sicque relationes differunt ab essentia ratione; aut quæ est res quædam, et sic relationes differunt in personis : quoniam comparatæ ad essentiam, relationes idem sunt re, sed differunt ratione, quæ solum est ratio a parte ratiocinantis; comparatæ vero ad objectum respectu cujus sunt relationes, hoc est ad suum correlativum, differunt B re, modo quoque habendi se, habentes naturam verissimam et effectum relationis. Ideo sunt distinctivæ personarum realiter. Relationis enim oppositio, præsertim secundum originem, requirit suppositorum differentiam. Hæc Petrus.

Hinc secundum Richardum, personæ in divinis sunt distinctæ realiter, tamen secundum rem relativam, non absolutam. Res namque est nomen transcendens, commune ad relativum et absolutum.

Circa hæc prolixe scribit Ægidius : Esse C (inquiens) aliquorum suppositorum tripliciter plurificatur. Primo, ex diversitate naturæ. Quum enim esse sit actus essentiæ vel naturæ, secundum diversas naturas oportet esse diversa esse. Secundo, ex distantia ipsius esse a natura : quia si esse distat a natura, tunc natura non est suum esse, sed esse quod habet, est esse quod acquirit in supposito. Si ergo plura sint supposita, sic propter distantiam vel differentiam quam habet esse ad naturam, necesse est ipsum esse plurificari in ipsis. D Tertio, ex diversitate eorum quæ in suppositis habent esse. Si enim aliqua sunt in isto supposito quæ differunt numero ab his quæ sunt in alio supposito, quum ea quæ sunt in uno supposito dicantur unum numero vel subjecto propter unum esse suppositi, si fuerint aliqua in uno supposito quæ differant numero ab his quæ habent esse in alio supposito, oportet in illis suppositis aliud et aliud esse reperiri. Si vero essent aliqua plura supposita in quibus esset una natura, nec esse differret ab illa, non distinguerentur per ea quorum ratio acciperetur in eo quod est esse in supposito. Posset tamen inter ea salvari talis* distinctio, ipso esse non plurificato. Et quia divina supposita, quamvis sint plura, habent tamen eamdem naturam propter eorum summam simplicitatem, nec distinguuntur per aliquid quod sit in uno et non in alio, sed solum per *ad aliquid* (*ad aliquid* autem non habet diversificare ipsum esse, per se loquendo, quum ratio ejus ut sic, solum in comparatione ad aliud accipiatur, et quia diversificatio ipsius esse non potest pluribus accipi modis); divina supposita secundum se habent idem esse, reservata personali distinctione, quum tota distinctio inter ea ex relatione sumatur, et non ex esse relationis, sed ex ratione relationis, cujus ratio sumitur non in eo quod est esse, sed ad aliud se habere : quæ relatio quum sit originis, et talis relatio sit realis, ut ex quinto Metaphysicæ patet, relativa supposita per eam possunt distingui, reservata unitate esse. Et quoniam in divinis est idem esse eademque natura, constat quod per rationes naturales humanas probari non potest, impossibile esse quod divinæ personæ distinguantur realiter non re absoluta, sed relativa. Hæc Ægidius.

* realis

Cujus verba sunt caute sumenda, præsertim quod ait divina supposita non distingui per aliquid quod sit in uno et non in alio. Constat namque quod Pater distinguatur a Filio paternitate, quæ est in Patre, et non in Filio; similiter Filius a Patre filiatione, quæ est in Filio, non in Patre. Imo in qualibet divina, adoranda, superessentiali et supergloriosa persona, est distinctiva proprietas relativa, qua differt ab aliis. Verumtamen nihil absolutum est in una, quod non in alia.

Insuper Henricus Quodlibeto loquitur sexto : In eadem natura non possunt esse plura supposita absoluta, nisi participatione illius naturæ : quod impossibile est fieri in Deitatis natura, quoniam Deitas,

quum sit singularitas quædam, ut alibi habitum est, non potest partiri partitione universalis. Hinc si suppositum innascibile, scilicet Pater, dicatur absolutum, sicut philosophi posuerunt unum Deitatis suppositum, non posset Pater esse unus Deus cum Filio et Spiritu Sancto. Unde hæretici, ut Arius atque Sabellius, qui posuerunt Patrem esse suppositum absolutum, necesse habebant errare circa divinarum distinctionem personarum, vel dividendo vel confundendo personas. Unde quum Arius non potuit ponere plures personas ejusdem essentiæ in Trinitate, posuit Filium et Spiritum alterius naturæ, et esse duas nobilissimas creaturas, quas secundum impium illum, Pater creavit et donis gratiæ super ceteras sublimavit. Sabellius vero posuit plures personas in Deitatis natura, et quum has voluit ponere absolutas, dixit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus solo nomine distinguerentur, et quod Deus quum vellet, esset Pater, quum vellet, esset Filius, et quum vellet, esset Spiritus Sanctus. Hæc Henricus.

Quocirca sciendum, quod reprobissimus Arius dixit solum Filium a Patre immediate esse creatum, et esse ministrum Patris, ac Spiritum Sanctum esse creatum a Filio, et Filii esse ministrum, ut Augustinus in libro contra Arianos, et Leo Papa in homilia, ac Thomas in Summa contra gentiles libro quarto, testantur.

At vero Scotus circa dicta Henrici aliter sentit, dicendo : Ostendendum esset quod non sunt plures personæ non productæ, sed tantum una. Sed hoc mihi [videtur] difficile. Quidam tamen ostendunt hoc, sicut ostendunt esse unum Deum dumtaxat, et sicut ostenditur deveniendum esse ad unam primam causam, et quia oportet in producentibus esse statum. Item confirmant hoc per Hilarium, in libro de Synodis asserentem : Qui confitentur esse plures innascibiles, confitentur esse plures Deos. Item sic arguunt : Si essent plures personæ producentes non productæ, aut essent supposita absoluta, aut relativa. A Non absoluta, quoniam eadem natura non potest esse in diversis personis absolutis, nisi dividatur; natura autem divina non potest dividi nec plurificari. Nec relativa : quia aut distinguerentur relationibus ad producta, quod dici non potest, quoniam ad illa haberent relationem eamdem ; nec relationibus ad alios producentes, quia non sunt; nec relationibus inter se, quia una non est ab alia, et relationes originis solum distinguunt in divinis. — Sed istæ rationes contra adversarium necessario B non concludunt. Non prima : nam dico quod non eodem modo ostenditur status ad unam primam causam, et ad unam primam personam producentem. Ideo enim oportet esse tantum unam primam causam, quia includit infinitas et in infinitum plures perfectiones quam quodcumque causatum ; sed in producente primo, non est plus perfectionis quam in producto. Ad auctoritatem Hilarii responderet, quod tantum est credita, non probata. Ad aliud diceret, quod quamvis sint ibi plura sup- C posita prima absoluta producentia, non producta, non sequitur quod divina dividatur natura. Nam modo sunt plures personæ subsistentes, et hoc essentiæ perfectioni, non relationi, adscribitur, nec tamen essentia in eis dividitur. Hæc Scotus.

Quocirca videtur dicendum, quod eisdem rationibus quibus probatur idonee unum esse tantummodo Deum et unam primam causam, efficaciter comprobatur quod non sit nisi una persona divina producens, non producta : quia in omni plu- D ralitate, ordine ac multitudine, necesse est devenire ad unum simpliciter primum, in quo vere et absolute est status : quod Aristoteles ceterique philosophi satis demonstraverunt. Et Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica ex doctrina Platonis per multa theoremata ostendit, quod omnis multitudo procedit ab uno, et tota universitas ab uno profluxit : quod et in libro de Causis clare probatur. Insuper, quamvis prima causa sit infinite perfectior omni causato, non tamen ex

hoc solo ostenditur quod sit una dumtaxat prima causa : imo eo ipso quod Deus est infinitæ perfectionis, impossibile est duas esse personas in divinis, quarum nulla sit ab alia, aut quarum una ab alia non emanet, ut alibi sæpe ostensum est. Auctoritas quoque Hilarii non solum in fide, sed et in ratione fundatur. Postremo, quamvis divinæ essentiæ perfectioni attribuatur communicabilitas, et posse esse in pluribus sine sua multiplicatione; tamen distinctio, determinatio et numerus personarum ex relationibus originis necessario sumitur, juxta dicta sanctorum Augustini, Boetii et Anselmi, ut infra magis patebit. Idcirco divina natura in personis pluribus absolutis sine sua divisione esse non posset. Hæc tantumdem nunc breviter tetigisse sufficiat, quoniam infra clarius innotescent.

Ad primam ergo instantiam in principio quæstionis factam, respondet Thomas quod Damascenus sumit nomen rationis pro relatione. C Alexander vero plenius solvens : Ratio, inquit, duobus modis accipitur. Primo, pro ratiocinatione quæ est in collatione intellectus. Dum enim intellectus sumit rem absolute, dicitur intelligere; sed dum confert unum alteri, dicitur ratiocinari. Si itaque ratio dicatur ipse motus vel acceptio rei ab anima in collatione, ita a Damasceno non sumitur. Secundo dicitur ratio ipsum acceptum a ratione seu intellectu conferente, quemadmodum universale dicitur ratio singularium. Sicque ratio est res accepta, et sic personæ differunt ratione, id est relativa proprietate, quia earum distinctio accipitur in collatione et relatione unius ad aliam, scilicet Patris ad Filium, et econtra. — Ad secundam respondet Ægidius non esse inconveniens quod unum et idem in re aliter et aliter consideratum et sumptum, et ad distincta comparatum, plurificetur et non plurificetur : sicut et in creaturis species prædicatur de individuo, et est realiter idem cum eo, et tamen plu-

A rificatur in ipsis suppositis. Thomas quoque respondet, quod essentia et persona differunt ratione : ideo persona potest multiplicari sine multiplicatione essentiæ, sicut et contra rationem personæ est ut communicetur, non contra rationem essentiæ. Insuper, quidam dicunt quod quinque modis ponitur differentia in divinis. Primo, secundum modum essendi, ut inter Deum et creaturas. Secundo, secundum modum exsistendi, id est secundum diversum modum obtinendi eamdem natu-B ram : sicque alio modo habet naturam divinam Filius, alio modo Spiritus Sanctus. Tertio, secundum diversum modum se habendi. Sicque differunt essentia et persona : quia essentia habet se ac dicitur absolute, persona relative. Quarto, secundum modum significandi : et sic differunt in divinis abstractum et concretum. Quinto, secundum modum intelligendi : sicque differunt inter se essentialia et attributa.

QUÆSTIO VIII

Octavo quæritur, **An Magister in littera ex scripturis veteris Testamenti idonee probet pluralitatem ac trinitatem personarum esse in Deo.**

Videtur quod non : quia allegat illud Genesis, In principio creavit Deus cœlum et terram; atque pro eo quod habemus, *Gen.* I, 1.
D Deus, dicit in Hebræo haberi Elohim, quod est plurale hujus nominis, El, vel Elohi*. Sicque tantum est dicere : In principio creavit Dii. Unde per conjunctionem suppositi pluralis numeri cum apposito numeri singularis, videtur in Deo quædam insinuari pluralitas personarum. Sed contra istam probationem arguitur, quia secundum quosdam Hebræos, quando hoc nomen, Elohim, pro vero Deo accipitur, semper singulariter sumitur; quando autem ponitur pro deo improprie dicto, in-

* Eloha

differenter accipitur pro plurali aut singu- A lari. Præterea, intentio Moysis fuit populum Judæorum ad idololatriam pronum, revocare ad fidem et cultum unius veri Dei. Non ergo probabile est, quod in exordio Genesis volens docere mundum ab uno Deo creatum, usus sit nomine numeri pluralis. Insuper, quum moris sit sublimium personarum de se pluraliter loqui, ut *Esther* XIII, 5. quum in libro Esther Assuerus rex ait de se, Nos videntes, etc. ; non apparet quod possit in Deo probari pluralitas persona- *Gen.* I, 26. rum, eo quod dixerit, Faciamus hominem B ad imaginem et similitudinem nostram. Insuper, quidam Hebræi dicunt Scripturam sic loqui, ad innuendum pluralitatem absolutarum proprietatum, in quibus Deus condidit universa, videlicet bonitatem, sapientiam et omnipotentiam ejus.

Sed respondendum, quod probationes Magistri, ex verbis Sanctorum acceptæ, sunt bonæ, quamvis obstinati increduli que Judæi prætactas confingunt solutiones. Quarum falsitas declaratur, quia hoc C nomen, Elohim, in scripturis veteris Testamenti frequenter positum reperitur de Deo vero pluraliter, quoniam adjectivis pluralis numeri conjungitur : sicut dum *Jer.* XXIII, 36. in Jeremia legitur, Pervertistis verba Domini Dei viventis : ubi veritas habet Hebraica, Pervertistis verba ELOHIM HAIM, id est Deorum viventium. Et additur ibi in singulari, Domini exercituum : pro quo in Hebræo ponitur hoc nomen Dei τετραγράμματον, quod secundum Rabbi Moysen aliosque Hebræos, significat divinam essentiam D pure sine comparatione ad extra, videlicet secundum proprietates ejus intrinsecas. Conformiter secundo Regum, quo ait Scri- *II Reg.* VII, 23. ptura : Quæ est gens una in terra ut populus tuus Israel, propter quam ivit Deus ut redimeret eam sibi in populum ? in Hebræo habetur : Quis ut populus tuus gens una in terra, propter quam iverunt Elohim ad redimendum sibi ? ubi hoc nomen, Elohim, sumptum pro vero Deo, conjungitur pluralis numeri verbo. Multæ sunt tales veteris Testamenti locutiones. Quumque intentio Moysis et Prophetarum fuerit filios Israel ad unius veri Dei cognitionem, amorem et cultum inducere, nequaquam usi sunt tali modo loquendi sine grandi mysterio, ut scilicet insinuarent in simplicitate divinæ naturæ esse personarum distinctionem.

Ad quod probandum, possunt præter auctoritates a Magistro in littera tactas, alia quamplura testimonia introduci, ut est illud Proverbiorum : Quis ascendit in cœ- *Prov.* XXX, 4. lum atque descendit ? Quis continuit spiritum in manibus suis ? Quis colligavit aquas quasi in vestimento ? Quis suscitavit omnes terminos terræ ? Quod nomen est ejus ? et quod nomen Filii ejus, si nosti ? Illud quoque in Psalmo : Dixit Dominus Domino *Ps.* CIX, 1. meo. Translatio Chaldaica apud Hebræos authentica, habet : Dixit Dominus Verbo suo. Ubi paulo post subditur : Tecum *Ibid.* 3. principium in die virtutis tuæ, in splendoribus Sanctorum ; ex utero ante luciferum genui te. In quibus verbis, Verbum seu Filius Dei ex utero, id est ex corde Patris, genitum perhibetur, quemadmodum Pater in alio loquitur psalmo : Eru- *Ps.* XLIV, 2. ctavit cor meum verbum bonum. In quo etiam psalmo deitas Patris ac Filii evidenter insinuatur, quum dicitur : Sedes *Ibid.* 7, 8. tua, Deus, in sæculum sæculi ; dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ participibus tuis. Ubi in Græco hoc nomen, Deus, primo positum, in vocativo exprimitur casu : διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὦ Θεὸς, ὁ Θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. Tanquam sic diceretur : Propterea unxit te, o Deus, Deus tuus. Sicque personalis distinctio inter Deum et Deum, ibidem insinuatur. Amplius, in Isaia sic legitur : Ego primus, et ego no- *Is.* XLVIII, 12, 16. vissimus ; et nunc Dominus misit me et spiritus ejus. In quibus verbis persona Filii designatur, quum dicitur, Ego primus, et ego novissimus ; persona vero Patris, quum subditur, Et nunc Dominus misit me ; persona quoque Spiritus San-

cti, quum sequitur, Et spiritus ejus. De A quo item Spiritu ait Filius per Isaiam : *Is.* LXI, 1. Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me. Et de eodem Spiritu fertur in *Ps.* L, 13. Psalmo : Ne projicias me a facie tua, et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Has atque consimiles auctoritates contestationesque legis ac Prophetarum, diffusius *Cf.* t. XVIII, p. 501 et seq. introduxi in Dialogion de fide catholica.

Postremo, secundum Richardum, trinitas personarum octo modis in Scripturis insinuatur. Primo, per significationem principalem, ut apud Matthæum : *Matth.* XXVIII, 19. Baptizantes B eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Secundo, per numeri consignificationem, ut in Genesi : *Gen.* I, 26. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Tertio, per terminorum suppositionem, ut in Ecclesiastico : Ego ex ore Altissimi prodivi, etc. *Eccli.* XXIV, 5 et seq. Quarto, per connotationem nomine imaginis, quia secundum Hilarium, imago connotat respectum personarum ad invicem. Quinto, per verborum ordinem, ut in Psalmo : Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus. *Ps.* LXVI, 7, 8. Sexto, per trinam replicationem Isaiæ : Sanctus, Sanctus, Sanctus. *Is.* VI, 3. Septimo, per operum appropriationem, ut in Genesi : In principio creavit Deus cœlum et terram. *Gen.* I, 1. Octavo, per constructionis habitudinem differentem, ut est illud ad Romanos : Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. *Rom.* XI, 36.

DISTINCTIO III

A. *Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci Creator.*

APOSTOLUS namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas. *Rom.* I, 20. Per creaturam mundi, intelligitur homo, propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit, vel etiam conspexit, per ea quæ facta sunt, id est per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur, scilicet a natura, quæ rationalis erat, et ab operibus a Deo factis ut manifestaretur homini veritas. Ideoque Apostolus dixit, quia Deus revelavit illis, *Ibid.* 19. scilicet dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.

B. *Prima ratio vel modus quomodo potuit cognosci Deus.*

Nam sic * ait Ambrosius : Ut Deus, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui manifestavit, ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. * sicut Ambr. in Rom. I, 19. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit quæ nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quæcumque vis creatura *, et faciat tale cœlum et terram, et dicam quia Deus est. * creata Sed quia nulla creatura * talia facere valet, constat super * vis creata

omnem creaturam esse illum qui ea fecit; ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit.

C. *Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.*

Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Augustinus ait in octavo de Civitate Dei : Viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt, quærentes Deum. Viderunt etiam, quidquid mutabile est non esse summum Deum omniumque principium : et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum, et omnia ista eum* fecisse, et a nullo fieri potuisse.

Aug. de Civit. Dei, lib. VIII, c. 6.

* *alias om.* eum

D. *Tertia ratio vel modus.*

Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus; sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Aug. ubi supra.

E. *Quartus modus vel ratio.*

Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritus speciem intelligibilem; et intelligibilem speciem sensibili prætulerunt. Sensibilia dicimus, quæ visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quæ conspectu mentis possunt intelligi. Quum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent : viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi* est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis. Et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent. — Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Quum ergo Deus una sit et simplex essentia, quæ ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, Invisibilia Dei : quia pluribus modis cognoscitur veritas Dei per ea quæ facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur Conditor æternus; ex magnitudine creaturarum, omnipotens; ex ordine et dispositione, sapiens; ex gubernatione, bonus. Hæc autem omnia ad unitatem Deitatis pertinent monstrandam.

Ibidem.

* ut

Rom. I, 20.

F. *Quomodo in creaturis appareat vestigium Trinitatis.*

Nunc restat ostendere, utrum per ea quæ facta sunt, aliquod Trinitatis indicium, vel saltem vestigium exiguum, haberi potuerit. De hoc Augustinus in libro sexto de Trinitate ait : Oportet ut Creatorem per ea quæ facta sunt intellectu conspicientes,

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 10.

Trinitatem intelligamus. Hujus enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Hæc enim quæ arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem. Nam quodque horum creatorum et unum aliquid est, sicut sunt naturæ corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatum*, sicut sunt figuræ vel qualitates corporum, ac doctrinæ vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, et amores vel delectationes animarum. Et ita in creaturis prælucet vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate, summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro de Vera religione, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis : quem cum ipso et in ipso Patre veneramur; quæ forma est omnium quæ ab initio facta sunt, et ad unum referuntur. Quæ tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset : qui et nulli naturæ quæ ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit. Quæ bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii. Quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio æque incommutabile, colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum, unius substantiæ Trinitatem intelligimus, scilicet : unum Deum Patrem, a quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum Sanctum, in quo sumus : scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : unum scilicet, quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur; et pacem, qua unitati adhæremus : scilicet Deum, qui dixit, Fiat; et Verbum, per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est; et donum benignitatis ejus, qua placuit quod ab eo per Verbum factum est, et reconciliatum est auctori ut non interiret. — Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur. Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinæ vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. Adjuvamur tamen in fide invisibilium per ea quæ facta sunt.

*formatur

Aug. de Vera relig., c. LV, 113.

Gen. I, 3.

Joann. I, 3.

Exod. VIII, 18.

G. *Quomodo in anima sit imago Trinitatis.*

Nunc vero ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana, quæ novit Deum, vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperiamus. Ut enim ait Augustinus in quartodecimo libro de Trinitate : Licet humana mens non sit ejus naturæ cujus Deus est, imago tamen illius quo nihil melius est, ibi quærenda et invenienda est, quo natura nostra nil habet melius, id est in mente. In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur : etsi enim amissa Dei participatione deformis sit, imago Dei tamen permanet. Eo enim ipso imago Dei est

Aug. de Trinitate, lib. XIV, c. 8.

mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest. Jam ergo in ea Trinitatem quæ Deus est, inquiramus. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem : nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quædam apparet trinitas, memoriæ, intelligentiæ, et amoris. Hæc ergo tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Hæc ergo tria, ut Augustinus ait libro decimo de Trinitate, non sunt tres vitæ, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid; et intelligentia, et voluntas sive dilectio, similiter ad aliquid dicitur; vita vero dicitur ad se ipsam, et mens, et essentia. Hæc ergo tria eo unum sunt, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria sunt, quo ad se invicem referuntur.

Aug. de Trinitate, lib. x, c. 11.

H. *Quomodo æqualia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota.*

Ibidem.

Æqualia etiam sunt, non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus : alioqui non se invicem caperent; se autem invicem capiunt. Capiuntur enim et a singulis singula, et a singulis omnia. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere.

I. *Quomodo tota illa tria memoria capiat.*

Ibidem.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, illud non est in memoria mea : nihil autem tam in memoria est, quam ipsa memoria. Totam ergo memini. Item, quidquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quidquid volo : quidquid autem scio, memini. Totam ergo intelligentiam totamque voluntatem meam memini.

K. *Quomodo illa tria tota capiat intelligentia.*

Ibidem.

Similiter quum hæc tria intelligo, tota simul intelligo : neque enim quidquam intelligibilium est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quidquid ergo intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quidquid ergo intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo.

L. *Quomodo illa tota capiat voluntas.*

Ibidem.

Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit, dum utor toto eo quod intelligo et memini. Quum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omni-

bus totis ; et hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summæ unitatis atque Trinitatis, ubi una est essentia et tres personæ, imago est humana mens, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus, non ipsa anima, sed quod in ea est excellentius, qualiter sæpe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum est absentium et præteritorum, sed etiam præsentium, ut ait Augustinus in quartodecimo libro de Trinitate : alioqui non se caperet. Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 7. Ibid. lib. xiv, c. 11.

M. *Ex quo sensu illa tria dicantur esse unum et una essentia, quæritur.*

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam, et voluntatem, esse unum, unam mentem, unam essentiam. Quod utique non videtur esse verum juxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est spiritus rationalis, essentia est spiritualis et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt : quia memoria non est intelligentia vel voluntas, nec intelligentia voluntas sive amor.

N. *Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.*

Et hæc tria etiam ad se ipsa referuntur, ut ait Augustinus in nono libro de Trinitate. Mens enim amare se ipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminit quod nescit ? Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a se ipsis ; et tamen eorum singulum et simul omnia, una essentia est, quum et relative dicantur ad invicem. Ibid. lib. ix, c. 3.

O. *Hic aperitur quod supra quærebatur, scilicet quomodo hæc tria dicantur unum.*

Sed jam videndum est, quomodo hæc tria dicantur una substantia. Ideo scilicet, quia in ipsa anima vel mente substantialiter exsistunt, non sicut accidentia in subjectis, quæ possunt adesse vel abesse. Unde Augustinus in nono libro de Trinitate ait : Admonemur, si utcumque videre possumus, hæc in animo exsistere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore : quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantia sua. Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum, vel una substantia. Quæ tria, ut Augustinus ait in quintodecimo libro de Trinitate, in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci (reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem), profecto reperit illius summæ Trinitatis imaginem. Ibid. c. 4. Ibid. lib. xv, c. 20.

P. *Quod in illa similitudine est dissimilitudo.*

Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 20. Verumtamen caveat, ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet, ut omnino existimet similem; sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

Q. *Prima dissimilitudo.*

Ibid. c. 22. Quod breviter ostendi potest. Homo unus per ista tria meminit, intelligit, diligit : qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio; sed hæc habet. Unus ergo homo est qui habet hæc tria, non ipse est hæc tria. In illius vero summa simplicitate naturæ quæ Deus est, quamvis unus sit Deus, tamen tres personæ sunt, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; et hæ tres personæ sunt unus Deus. Ibid. c. 23. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re alia. Propter quam imaginem, etiam illud in quo sunt hæc tria, imago dicitur, scilicet homo : sicut imago dicitur et tabula, et pictura quæ est in ea; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quæ est in ea.

R. *Altera dissimilitudo.*

Ibidem. Rursus ista imago quæ est homo habens illa tria, una persona est; illa vero Trinitas non una persona est, sed tres personæ : Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in ista imagine Trinitatis, non hæc tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illa vero summa Trinitate cujus hæc imago est, non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illæ personæ, non una persona. Ibid. c. 7. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere Trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus. Dicamus ergo in mente nostra imaginem Trinitatis, sed exiguam et qualemcumque esse, quæ summæ Trinitatis ita gerit similitudinem, ut ex maxima parte sit dissimilis. Sciendum vero est, quod hæc trinitas mentis, ut ait Ibid. lib. xiv, c. 12. Augustinus in quartodecimo libro de Trinitate, non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminerit mens, et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare illum a quo facta est.

S. *Alia assignatio trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor.*

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui trinitas in anima, quæ est Ibid. lib. ix, c. 4. imago illius summæ et ineffabilis Trinitatis. Ut enim ait Augustinus in nono libro de Trinitate, mens, et notitia ejus, et amor, tria quædam sunt. Mens enim novit Ibid. c. 3. se, et amat se; nec amare se potest, nisi etiam noverit se. Duo quædam sunt mens et notitia ejus. Item, duo quædam sunt mens et amor ejus. Quum ergo se novit

mens et amat se, manet trinitas, scilicet mens, amor, et notitia. Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Hæc autem tria quum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in anima substantialiter exsistunt. Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 7.

T. *Quomodo mens vice Patris; notitia, Filii; amor, Spiritus Sancti accipitur.*

Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim quum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se, diligit se. Non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est notitiam suam : et ita amor, quidam complexus est parentis et prolis. Ibid. lib. ix, c. 12.

V. *Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque.*

Nec est minor proles parente, dum tantam se novit mens quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est mente et notitia, dum tantum se diligit mens quantum se novit et quanta est. Ibidem.

X. *Quod hæc tria in se ipsis sunt.*

Sunt etiam hæc singula in se ipsis : quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus qualecumque vestigium Trinitatis apparet. Ibid. c. 5.

Y. *Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum.*

Mens itaque rationalis considerans hæc tria, et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris, et videt unitatem in Trinitate, et Trinitatem in unitate. Intelligit enim unum Deum esse, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim, quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret : quia si aliquid deesset uni quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio; si vero nihil uni deesset quod haberet alter, quum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum, unum omnium auctorem. Et vidit quia absque sapientia non sit, quasi res fatua : et ideo intellexit eum habere sapientiam, quæ ab ipso genita est; et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Z. *Hic de summa Trinitatis unitate.*

Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Augustinus in nono libro de Trinitate, credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum esse Deum, Ibid. c. 1.

universæ creaturæ conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum vel Patrem esse vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ait ipse in libro de Fide ad Petrum, una est natura sive essentia Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, non una persona. Si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent quoque naturarum diversitate discreti. Fides autem Patriarcharum, Prophetarum atque Apostolorum, unum Deum prædicat Trinitatem esse. In illa ergo sancta Trinitate unus est Deus Pater, qui solus essentialiter de se ipso Filium unum genuit; et unus Filius est, qui de uno Patre solus essentialiter natus est; et unus Spiritus Sanctus, qui solus essentialiter a Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, id est gignere se, et nasci de se, et procedere de se. Ut enim ait Augustinus in primo libro de Trinitate, nulla res est quæ se ipsam gignat ut sit.

Aug. de Fide, c. 1, 4. — Ibid. 6. — Aug. de Trinitate, lib. 1, c. 1.

EXPOSITIO

DISTINCTIONIS TERTIÆ

POSTQUAM determinavit Magister de summa Trinitate ejusque unitate prout creditur, hic tractat de ea prout aliqualiter per rationes naturales aut similitudines intelligitur. Et dividitur prima pars hujus distinctionis in quatuor, secundum quod quatuor rationes inducit ex verbis Sanctorum, præcipue Augustini.

A (p. 203) Itaque ait : *Apostolus namque ait*, ad Romanos primo. Interponit autem Magister conjunctionem hanc, « namque », quia in fine præcedentis distinctionis disseruit: Rationibus congruisque similitudinibus ita esse, id est Deum esse unum ac trinum, prout infirmitas nostra valet, ostendamus.
Rom. 1, 20. Apostolus namque ait *quod invisibilia Dei*, id est invisibiles Dei proprietates, præsertim absoluta et essentialia attributa, ut bonitas, sapientia, omnipotentia, immutabilitas, æternitas, *a creatura mundi*, id est ab homine, *per ea quæ facta sunt*, id est per res creatas, ordinemque earum et proprietates, *intellecta conspiciuntur*, id est, mente aliqualiter cognoscuntur; *sem-*
A *piterna quoque virtus ejus*, id est æterna potestas, *et divinitas*, id est divina et increata essentia, quæ a proprietatibus et attributis, omnipotentia seu virtute sua, non realiter, sed sola ratione distinguitur, ut distinctione patuit præcedenti. Denique huic auctoritati Apostoli consonat illud Sapientiæ : Vani sunt omnes homines Sap. xiii. 1, 5.
in quibus non subest scientia Dei; et ex his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est. A magnitudine enim speciei et creaturæ, potest creator horum
B intelligibiliter cognosci. Hinc docuerunt philosophi, quod sicut causa cognoscitur per effectum, sic Creator seu prima causa, per mundum et creaturas : quoniam omnis effectus est quædam participata suæ causæ similitudo. Sic et omnis creatura radius quidam est sui Creatoris. Unde et Proclus in Elementatione sua theologica loquitur : Omnis processus secundorum a primo, per similitudinem quamdam efficitur. Atque ut ait Philosophus, causa producit simile sibi. Propter quod dispo-
C sitio, proprietas seu perfectio causæ, in suo effectu aliquo modo relucet.

Consequenter tangit Magister duas rationes cur homo « creatura mundi » vocetur. Prima est *propter excellentiam qua excel-*

lit inter alias creaturas, præsertim non
intellectuales. Unde Psalmista loquitur Deo:
Ps. viii, 8. Omnia subjecisti sub pedibus ejus. Secunda est *propter convenientiam quam habet cum omni creatura.* Quemadmodum enim divus Dionysius libro de Divinis nominibus, et Gregorius in homilia testantur, homo cum rebus inanimatis convenit in esse; cum vegetabilibus, in generare et crescere; cum brutis, in sentire; cum angelis et Deo, in intelligere et velle. Idcirco
Marc. xvi, 15. ait Salvator : Prædicate Evangelium omni creaturæ, id est omni homini.

Sed objici potest, quoniam angelus est excellentior homine, juxta illud Psalmi :
Ps. viii, 6. Minuisti eum paulo minus ab angelis. Ergo angelus magis quam homo per creaturam mundi intelligeretur. Insuper, angelus est
Ezech. xxviii, 12. signaculum similitudinis Dei; homo autem ad imaginem Dei est factus. Sed ut ait Gregorius in homilia de angelis, majorem similitudinem designat signaculum quam imago. — Præterea, secunda ratio cur homo creatura mundi vocatur, non videtur soli homini convenire, quia et angelus cum omnibus convenientiam habet. Etenim cum elementis, et mixtis, ut sunt mineralia, habet esse; cum arboribus, vivere; cum brutis, sensibilium cognitionem; cum Deo atque hominibus, intelligere.

Ad primum horum respondet Albertus, quod homo consideratur tripliciter. Primo, secundum reputationem divinam : sicque est creaturarum dignissima, quoniam Deus naturam humanam assumpsit ad hypostaticum esse divinum. Secundo, quantum ad propriam naturam : sic minor est angelo. Tertio, per respectum ad ultimum finem : sic æqualis est angelo, quoniam ad eamdem supernaturalem beatitudinem est
Matth. xxii, 30. conditus, juxta illud Matthæi : Erunt homines sicut angeli Dei in cœlo. In Deuteronomio quoque secundum translationem
Deut. xxxii, 8. antiquam dicitur : Statuit Deus terminos populorum juxta numerum angelorum Dei. Eamdem rationem dat Thomas, et addit : Vel dicendum quod mundus hic

A accipitur prout est continentia visibilium et corporalium rerum tantum; et sic inter creaturas mundi quas homo transcendit, non computatur angelus. — Ad secundum respondet Albertus : Angelus quoad essentialia sua, non habet convenientiam cum omni creatura, quia non convenit sic cum pure corporalibus : homo autem convenit cum simplicibus per humores, in quibus videlicet sunt primæ qualitates; et cum mixtis ac complexionatis, per similitudinem suæ materiæ.

B Sequitur in littera ratio prima. *Homo invisibilia Dei conspexit per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur, scilicet a natura, quæ rationalis erat,* id est a naturali et propria ratione, per quam intelligibilium capax est, in quantum est participatio quædam
luminis increati, juxta id Psalmi : Signa- Ps. iv, 7.
tum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Et ab operibus a Deo factis ut manifestaretur homini veritas,* id est a creaturis quas Deus condidit ut ex eo-
C rum consideratione homo agnosceret Crea-
torem. Omnia enim propter se ipsum ope- Prov. xvi, 4.
ratus est Deus, ut Salomon loquitur. Qui
rursus fatetur : Cuncta fecit Deus ut ti- Eccle. iii, 14.
meatur. Quod sine prævia ejus cognitione fieri nequit. Et hæc est una ratio institutionis creaturarum. Itaque ad cognoscendum Deum juvatur homo propria ratione tanquam potentia cognitiva, et rebus creatis tanquam objectis quæ movent potentiam. Ratio autem est interior oculus ho-
minis. Hinc scriptum est in Isaia : Levate Is. li, 6.
D in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit hæc.

Ideoque Apostolus dixit, ad Romanos
primo, *quia Deus revelavit illis,* puta phi- Rom. i, 19.
losophis. Omnis enim cognitio et manifestatio veritatis, a Deo fontaliter causaliterque profluxit, juxta illud Ecclesiastici :
Omnis sapientia a Domino Deo est. Sicque Eccli. i, 1.
revelatio sumitur hic extense pro quacumque veritatis manifestatione. Aliquando autem stricte accipitur pro supernaturali instructione. Itaque Deus potentiam

intellectualem præstando, et ipsa objecta causando, dicitur revelasse; et etiam quoniam omnis actio causæ secundæ, principaliter adscribitur causæ primæ. *Dum fecit opera in quibus artificis aliquatenus relucet judicium* *, id est sapientialis discretio summi opificis, quæ in entibus relucet creatis, sapienter et ordinate productis.

* indicium

B *Nam sic ait Ambrosius : Ut Deus, qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri,* id est ab hominibus posset aliqualiter per rationem cognosci, *opus fecit,* scilicet mundum sensibilem, *quod opificem visibilitate sui,* id est sua visibili forma, *manifestavit,* sicut effectus causam, *ut per certum incertum posset sciri,* id est, per creaturam sensibilem certitudinaliter notam, incomprehensibilis Deus aliqualiter nosceretur. Porro Deus dicitur « natura invisibilis », quia ex sua natura est omni creaturæ incomprehensibilis : quia in se ipso est summa invisibilisque essentia. Sicque quod ait, « natura », potest esse nominativi ablativique casus. Qualiter autem et quare Deus sit invisibilis, in quæstione patebit. *Et ille Deus omnium esse crederetur,* imo et a posteriori sciretur, *qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri,* imo quod a nulla pura potest fieri creatura : quia creare est infinitæ potentiæ, quum non esse seu nihil, et esse, distent in infinitum. Unde secundum Philosophum, inter quatuor et tria, inter quatuor et duo, inter quatuor et unum, potest esse proportio; nulla vero proportio esse valet inter nihil et aliquid. Hinc ut ait Philosophus, omnium philosophorum suppositio fuit, ex nihilo nihil fieri secundum naturam.

Sed objici potest, quia secundum Avicennam et alios multos, cœlum ab intelligentia est creatum. Et respondendum, quod erraverunt in hoc, nec vis creativa naturaliter potest creaturæ alicui communicari aut convenire, ut infra magis probabitur.

Cf. lib. II, dist. I, q. 3.

Argumentum prætactum, secundum Albertum, qui textum magis declarat quam ceteri, sic potest formari : Aliqua sunt causata, ut patet ad sensum, ergo habent causam. Illa igitur causa aut est prima, aut habet aliam causam. Si est prima causa, habeo propositum : quia hoc omnes vocant Deum, quod ita est causa, quod non est causatum. Si habet aliam causam, de illa quæro an habeat aliam causam, et ita in infinitum, nisi concedatur una prima causa non causata, quam oportet esse æternam : quam dicimus Deum.

C Sequitur secundum argumentum ad idem. *Alio etiam modo Dei veritatem,* id est Deum verum, *cognoverunt. Viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum.* Omne enim corpus est imperfectum, divisibile, nec movet nisi motum. Deus vero est ens primum, perfectum, simplex, indivisibile atque immobile, utpote purus actus, ut summus probavit Philosophus. Unde subjungitur : *Viderunt etiam,* id est, intellectualiter cognoverunt, *quidquid mutabile est, non esse summum Deum,* quum nec accidens, nec ulla mutatio cadat in Deitatem.

D Sequitur tertia ratio. *Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis,* id est in genere substantiarum, *vel corpus esse, vel spiritum,* id est corporalem esse substantiam aut spiritualem ; *meliusque aliquid spiritum esse quam corpus,* quum corpus vivificetur, moveatur seu gubernetur a spiritu ; *sed longe meliorem esse qui spiritum fecit et corpus.* Creator namque in infinitum omni est creatura præstantior.

E Subditur ratio quarta. *Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem.* Si per « speciem corporis » intelligatur exterior ejus pulchritudo, forma aut dispositio, certum est quod illa exteriori sensu perceptibilis sit directe. Si autem per speciem intelligatur interior forma substantialis, quæ decor, ornamentum ac vita est corporis, illa per suos effectus sentitur. *Et spiritus speciem,* id est spiritualium substantiarum decorem seu formam, intellexerunt esse *intelligibilem,* id est im-

materialem, solo intellectu noscibilem. Sicque procedendo, concluserunt unum esse universorum pulcherrimum ac speciosissimum principium, totius pulchritudinis fontem, quum et in creaturis nihil sit pulchritudinis penitus expers. Hinc secundum divinum Dionysium libro de Divinis nominibus, pulchrum convertitur cum ente, quemadmodum bonum, unum, et verum. Unde fertur in textu : *Si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent.* Nempe quantum habent de entitate et formalitate, tantum de specie. Sicque et materia prima aliquid sortitur de specie, utpote inclinationem ad formam seu aliquam formæ inchoationem. *Viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt,* id est, a quo tanquam a primo principio effectivo, suum sortiuntur participantque decorem.

cap. IV, V.

Ubi, id est in quo primo principio, *est prima et incommutabilis species,* id est pulchritudo : quia hoc essentialiter, incomparabiliter et incircumscriptibiliter pulchrum est. Siquidem ante omne imperfectum, participatum atque compositum, oportet esse aliquid vere perfectum, imparticipatum seu independens, ac simplex. Rursus, ubi est invenire magis et minus, necesse est inveniri et maximum : estque status in omni ordine rerum. Hinc omnis decor mundi creatus, ex decore mundi archetypi emanavit, sicut in primo Timæi Plato fatetur. Unde Boetius loquitur Deo :

Boetius, lib. III, metr. 9.

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

Hinc decimo de Civitate Dei recitat Augustinus : Plotinus Platonicus de providentia disputat, eamque a summo Deo, cujus est intelligibilis* atque ineffabilis pulchritudo, usque ad hæc terrena et ima pertingere, flosculorum ac foliorum pulchritudine comprobat : quæ omnia quasi abjecta et velocissime transeuntia, decentissimos formarum suarum numeros habere non posse affirmat, nisi inde formentur, ubi forma

* inintelligibilis

A intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat. Hoc et Dominus Jesus in Evangelio ostendit, dicendo : Considerate lilia agri quomodo crescunt. De hoc etiam quinto de Civitate Dei asserit Augustinus : Deus nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec herbæ flosculum, nec arboris folium, sine suarum congruentia partium et quadam veluti pace reliquit.

Matth. VI, 28.

Consequenter compendiose tangit Magister qualiter ex diversis quæ in creaturis B consistunt, multiplex Creatoris proprietas atque perfectio innotescunt.

Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur Conditor æternus. Nam ante omne creatum oportet ponere principium increatum et primum, quod esse habeat a se ipso, id est non ab alio. Propter quod Rabbi Moyses protestatur Deum creasse mundum ex tempore, quia ex hoc facillime elucescit Deum ab æterno fuisse, omnia quoque profluxisse ab ipso : in cujus rei memoriam diem septimum celebrari C præcepit. — Sed contra hæc objici potest, quia non sequitur, Effectus est perpetuus, ergo causa ejus æterna est, quum sint quidam effectus suis causis coævi. Ergo ex perpetuitate creaturæ non sequitur æternitas Creatoris. Respondetur, quod quamvis in aliis non sequatur, tamen in proposito sequitur propter causam prætactam.

Ex magnitudine creaturarum, omnipotens, id est, ex consideratione tam spiritualis quam corporalis magnitudinis crea- D turarum, concluditur Deum creatorem esse omnipotentem, quum creare sit infinitæ potentiæ. In aliis tamen non sequitur, Fecit magna, ergo est omnipotens.

Ex ordine et dispositione creaturarum, ostenditur Deus esse *sapiens,* quum ordinare sit sapientis. Unde fertur in Psalmo : Omnia in sapientia fecisti. — Sed objici potest, quoniam ordo videtur esse habitudo rerum ad ultimum finem, in qua bonitas Dei repræsentatur. Respondent Bonaventura et Richardus, quod duplex est

Ps. CIII, 24.

entium ordo. Unus est ordo rerum in universo seu inter se, qui appropriatur sapientiæ. Alter est ordo rerum in ultimum finem, qui bonitati appropriatur. Albertus vero plenius loquens : Quidam, inquit, est ordo partium in toto continuo, qui est ordinata positio partium. Et est ordo universi in mundo : sicut mobile uniforme ordinatur sub primo motore, et mobile difforme sub mobili primo; motus quoque materiæ generabilis et corruptibilis, sub motu circulariter atque difformiter mobilis : et ordinantur hæc omnia ad complendum numerum electorum. Et hic ordo est sapientiæ. Est et alius ordo uniuscujusque in perfectionem finis sui, ex participatione bonitatum sibi possibilium a prima causa : et hic ordo est bonitatis. Dispositio autem differt ab ordine, quoniam dispositio est per formas rei in se ipsa, ordo autem ad alterum. Hæc Albertus.

Ex gubernatione bonus. Gubernare namque est rem in finem suum dirigere : bonum autem et finis coincidunt. Sicque ex gubernationis suæ effectu innotescit bonitas Dei. Nihilo minus gubernatio opus est sapientis : et ita ex ordinata et stabili rerum gubernatione patet sapientia Creatoris, juxta illud Boetii :

Boetius, lib. III, metr. 9.

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Quæritur de efficacia et differentia præinductorum quatuor argumentorum.

Ad hoc Bonaventura respondet : Omnes hæ rationes ad hoc quod aliquid probent et inferant, præsupponunt aliquod tertium*. Prima namque supponit quod creare non sit nisi infinitæ potentiæ. Quo concesso, constat quod soli conveniat Deo. Aliæ tres præsupponunt in omni genere causæ esse statum, nec iri in infinitum : quod et in tota philosophia supponitur. Ideo omne mutabile, mobile, imperfectum et causatum, reducitur ad unum primum invariabile, immobile, perfectum et incausatum. Sic igitur prima ratio sumitur penes rationem causæ; aliæ tres, penes

* alias certum

A rationem causæ et excellentiæ causantis super suum effectum. Et distinguuntur juxta ordinem eminentiæ in triplici genere causæ, videlicet efficientis seu moventis, ac finientis, et exemplaris. Hæc Bonaventura.

Amplius, circa id quod ait Magister, *Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei,* sciendum quod non solum his viis ac modis potuit Deus naturali ratione cognosci. Unde Albertus : Magister non tangit hic omnes vias quibus possibile est E

B devenire in Dei cognitionem, sed quasdam, ad insinuandum quod tales ac similes quærere debeamus. Dionysius autem septimo capitulo de Divinis nominibus, tangit qualiter per ablationem omnium a Deo, et per affirmationem et causalitatem ac eminentiam, ascendendum sit ad Dei notitiam.

Circa hoc scribit Thomas, reducendo vias a Magistro inductas, ad eas quas Dionysius docet : Harum, inquiens, rationum diversitas sumitur secundum vias deve-

C niendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit, dicens quod ex creaturis tribus modis in Deum deveniamus, puta per causalitatem, remotionem, et excellentiam. Et ratio hujus est, quoniam esse creaturæ est ab alio : sicque ducimur in cognitionem causæ ipsius. Quod potest esse dupliciter. Primo, quantum ad hoc quod receptum est : sicque ducimur per modum causalitatis. Secundo, quoad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur : et sic habemus duos modos, videlicet remo-

D tionis, per ablationem imperfectionis a Deo; et viam eminentiæ, per hoc quod omnia sunt perfectius nobiliusque in Deo. Hæc Thomas.

Ei quoque quod dictum est, ex rerum mutabilitate veniri ad immutabilis Dei notitiam, consonat quod secundo de Civitate Dei loquitur Augustinus : Mundus ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, atque visibilium omnium pulcherrima specie, tacitus factum se esse ostendit; et non nisi ab ineffabiliter ac invisibiliter

magno et pulchro, se fieri potuisse proclamat.

F Sequitur secunda pars hujus distinctionis : in qua ex verbis Augustini ostendit Magister qualiter in creaturis relucet vestigium superdignissimæ Trinitatis. Et quæ de hoc habentur in textu, in quæstionibus elucescent. Littera quippe quoad superficiem verborum, non videtur difficilis, sed latet in ea grandis et multiplex difficultas, quæ in decisione declarabitur quæstionum.

Tertia vero pars distinctionis istius
G incipit ibi : *Nunc vero ad eam perveniamus disputationem*. Ubi ostendit qualiter superbenedicta Trinitas altiori modo in rationali creatura relucet per modum imaginis. Patebitque littera in quæstionibus.

QUÆSTIO PRIMA

CIrca hanc distinctionem quæritur primo, **An Deus ex creaturis per naturalem rationem possit cognosci.**

Videtur quod non. Primo, quoniam creatura in infinitum distat ab excellentia Creatoris. Ergo Creatorem non repræsentat. — Secundo, quoniam finiti et infiniti nulla exstat proportio, ergo nec similitudo. Sed creatura finita est, Deus vero infinitus : ergo... Nec aliquid potest cognosci per aliud, nisi illud sit aliquo modo similitudo istius. — Tertio, quia ut sanctus docet Dio-
cap. II. nysius in libro de Mystica theologia, hoc est Deum vere videre ac noscere, videre ipsum omnino invisibilem et incognoscibilem esse. Ergo cognosci ab intellectu humano non valet. — Quarto, nam scri-
Joann. I, 18. ptum est : Deum nemo vidit unquam. Apostolusque ad Timotheum testatur, quod Deus habitat lucem inaccessibilem, et quod
I Tim. VI, 16. Deum nullus vidit unquam, nec videre potest.

In contrarium est auctoritas Pauli, testimoniaque Augustini et Ambrosii introducta in littera.

A Ad hanc quæstionem Alexander respondet : Augustinus in libro de Videndo Deum, affirmat : Si quæris an Deus possit videri, respondeo : Potest. Si quæris unde hoc sciam, dico quia in Scriptura verissima legitur : Beati mundo corde, quoniam ipsi Matth. V, 8.
Deum videbunt. Insuper, sicut virtus affectivæ rationalis est ad amandum bonum, et maxime bonum summum ; sic virtus cognitivæ rationalis est ad cognoscendum verum, potissime summam, primam et invariabilem veritatem. — Hæc Alexander,
B qui circa hæc multas movet quæstiones, quarum aliquas breviter tangam.

Itaque quærit, an Deus seu divina substantia sit cognoscibilis in sua immensitate. Ad quod respondet : Est quædam cognitio de Deo per modum positionis, et quædam per modum privationis. Per modum privationis, de Deo cognoscimus quid non est ; per modum positionis, cognoscimus aliquo modo quid est. Divina ergo substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima humana cognitione
C positiva, sed privativa. Sicque quantus sit Deus duratione, cognoscitur privative, quum dicitur æternus, id est sine principio et fine ; similiter quantus sit repletione, quum dicitur incircumscriptus, per abnegationem loci et ubi ; et quantus sit virtute, per abnegationem mensuræ virtutis suæ, quum dicitur immensus. Per modum vero positionis, ut determinetur quanta sit ei magnitudo, virtus, aut duratio, non potest cognosci. — Iterum quærit, an Deus sit hic cognoscibilis facie ad
D faciem. Et respondet : Facies Dei multipliciter sumitur in Scripturis. Primo, præsentia ejus per gratiam, secundum quod dicitur in Psalmo : A facie Domini mota Ps. CXIII, 7.
est terra. Secundo, præsentia ejus per carnem. Tertio, præsentia Dei per gloriam in propria forma. Primis duobus modis potest Deus in hac vita cognosci facie ad faciem, non tertio modo, saltem de lege communi. — Amplius quærit, an Deus possit cognosci in sua præsentialitate, secundum quod præsens est creaturæ, hoc est,

an naturaliter possit cognosci de Deo quod præsens sit omnibus creaturis. Respondet : Per naturam potest cognosci quod Deus sit præsens rebus; non tamen potest certive cognosci quod sit præsens per gratiam : quoniam medium cognoscendi in cognitione naturali, est effectus creatus et naturalis, qui potest comprehendi et sciri; gratia autem dicit acceptionem in Deo quæ latet nos. Ideo non est in nostra potestate scire præsentem esse gratiam, nec Deum esse præsentem per gratiam. Hæc Alexander.

Præterea Thomas in Scripto ait : Non est hic quæstio, utrum Deus in sua essentia immediate possit videri, quia hoc alibi habet inquiri; sed utrum quocumque modo possit cognosci. Et dicimus quod sic : sed essentia ejus comprehendi non valet. Cognoscens enim habet notitiam de re, non per modum rei cognitæ, sed cognoscentis. Nulla autem creatura altitudinem divinæ majestatis attingit. Species quoque per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis. Unde eorum quæ sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus : idcirco dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus vero et angeli simpliciores sunt nostro intellectu. Ideo species intelligibilis quæ in nostro intellectu efficitur, per quam noscuntur, est minus simplex. Idcirco non dicimur eos cognoscere per abstractionem, sed per impressionem eorum in intelligentias nostras. — Hæc Thomas in Scripto. Cujus hoc ultimum verbum obscurum est, scilicet quod Deum et angelos cognoscimus per impressionem eorum in nostrum intellectum; sed infra magis patebit.

Porro in prima parte Summæ, quæstione duodecima, dicit : Naturalis nostra cognitio a sensu sumit principium. Hinc in tantum se potest extendere, quantum potest per sensibilia manuduci. A sensibilibus autem non potest ad hoc intellectus pertingere, ut essentiam videat Dei : quo-

A niam creaturæ sensibiles sunt effectus virtutem Dei non adæquantes. Sed quia sunt effectus a causa prima dependentes, ad hoc ex eis perduci valemus, ut cognoscamus de Deo an est, et ea quæ necesse est ei convenire in quantum est causa excedens cuncta causata. Sicque cognoscimus de ipso habitudinem ejus ad creaturas, differentiam quoque creaturarum ab ipso. Hæc Thomas.

Quibus concordans Petrus : Contingit, inquit, causam cognoscere per effectum,
B et econtrario effectum per causam. Similiter Deus cognoscitur per creaturam in via, et econtrario erit in patria. In præsenti ergo, in cognitionem Dei per creaturam venimus tripliciter, scilicet per remotionem, eminentiam, et causam, secundum Dionysium. In creatura namque est tria invenire. Nominat enim creatura ens productum ab aliquo ex nihilo : et in quantum ab aliquo, ducit in Dei cognitionem per causam; atque in quantum est ens proprium esse habens, ducit per emi-
C nentiam, quoniam omnis perfectio creaturæ nobiliori modo exstat in Deo; sed in quantum ex nihilo, admiscetur ei multa imperfectio, sicque ducit per remotionem. — Si autem objiciatur, quia præsentior est Deus animæ quam aliqua creatura, imo intimior atque præsentior quam ipsamet sibi, quia illabitur Deus essentiis rerum : ergo cognoscitur immediate ab anima, non per mediam creaturam. Dicendum, quod vere præsentior est Deus sic animæ ut res quædam conservans, non ut
D ipsius intellectus objectum : quemadmodum anima præsentior sibi est alia re, ut quædam res, non ut objectum cognitionis : imo cum multo labore ad ejus cognitionem pertingitur, utpote per objecta cognoscendo actus, per actus potentias, per potentias essentiam animæ in qua sunt. Hæc Petrus.

Quibus concordans, ait Richardus : Deus a creaturis cognoscibilis est per naturam. Dicit enim Dionysius secundo capitulo de Divinis nominibus, quod causata habent

causarum suarum receptas imagines. Omnes autem creaturæ sunt effectus Dei vel immediati vel mediati. Nempe ut scribitur in commento primæ propositionis libri de Causis, Omnem operationem quam efficit causa secunda, facit et causa prima, tamen per modum sublimiorem. Verumtamen, quoniam teste S. Dionysio secundo de Divinis nominibus capitulo, non est diligens seu proportionabilis comparatio causæ primæ ad creata, quoniam causa prima omnibus supercollocatur, et removetur ac segregatur a creaturis, tanquam omnibus excellentior infinite : hinc cognitio quam per naturam habere valemus de Deo ex creaturis, est debilis valde, tam propter Dei sublimitatem, quam propter nostri intellectus naturalem debilitatem. Hinc Trismegistus in libro de Deitate ad Asclepium, loquens ad Deum, ait : Gratias agimus tibi, summe et superaltissime Deus, quoniam tua tantummodo gratia consecuti sumus lumen tuæ cognitionis.

Circa hæc scribit Bonaventura : Deus in se et ex sua natura est summe cognoscibilis; et tanquam lux intellectum nostrum maxime complens, summe quoque cognoscibilis esset a nobis, nisi defectus esset ex parte nostri : qui defectus non aufertur in toto a nobis, nisi per dona gloriæ. Cognoscitur tamen Deus aliquo modo per creaturam, quoniam causa in suo relucet causato, sapientia quoque artificis in suo effectu. Et ad hoc duplex est ratio : prima, propter convenientiam : nam omnis creatura maxime ducit in Deum; secunda, propter indigentiam : quia quum Deus in quantum lux maxime simplex, non queat in sua spiritualitate ab intellectu cognosci, ipse intellectus indiget per materialia tanquam per cognoscibilia media, in Dei cognitionem ascendere.

Circa hæc demum quærit Albertus : An philosophi ductu rationis cognoverunt unitatem Dei, seu quia est Deus. Et respondet quod imo. Unde Augustinus octavo de Civitate Dei : Platonici (inquit) nobis consentiunt de uno Deo universitatis au-
A ctore, qui non solum super omnia corpora incorporeus est, verum etiam super omnes spiritus incorruptibilis, nostrum consistit principium, lumen nostrum, et bonum nostrum. Item ibidem : Hinc Platonicos præferimus ceteris, quia quum alii philosophi ingenia sua studiaque contriverint in inquirendis rerum causis, et quisnam esset modus discendi atque vivendi; hi cognito Deo, repererunt ubi esset causa constitutæ universitatis, lux quoque percipiendæ veritatis, et fons obtinendæ feli-
B citatis. Amplius, Apuleius in libro de Deo Socratis, Deum asserit aliorum omnium creatorem. Unde nono de Civitate Dei recitat Augustinus : Summum Deum omnium creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone prædicari asseverat Apuleius, quod ipse solus non potest vel modice comprehendi penuria sermonis humani. Insuper, in libris Aristotelis legimus quod ipse probat universitatis principium esse unum, cujus scientia, voluntas et actio, substantia sua est. Sicque nove-
C runt non tantum quod Deus sit unus, sed etiam quod ipse sit simplex, qui est quidquid habet. — Si autem objiciatur quod Deum esse unum sit articulus fidei, ergo non subest philosophiæ ac rationi : dicendum, quod Deum esse et Deum esse unum, uno modo sunt articulus fidei, alio modo sunt scita per rationem. Potest enim accipi Deum esse, quia est tantum, et quia est unus : et sic possunt sciri sicut conclusio. Potest etiam accipi prout aliquo modo propinquat scientiæ *quid est*, per hoc quo-
D niam apprehenduntur proprietates divini esse ac unitatis secundum quod fides determinat ea esse attributa divini esse ac unitatis ipsius, videlicet quod Deus sit omnium providentiam et certam particularium scientiam habens : sicque est articulus fidei, nec sic subest totaliter rationi. Unde circa hoc defecerunt et multum erraverunt Philosophi. Hæc Albertus.

Præterea Scotus circa hæc refert : Dicunt quidam quod dupliciter aliquid potest a nobis cognosci, videlicet per se et

per accidens. Deus autem non cognoscitur A per accidens proprie, quoniam quidquid in ipso est, ipse est. Cognoscitur tamen a nobis quasi per accidens, quia in aliquo attributo, quod est quasi accidens divinæ essentiæ. Aliam quoque ponunt distinctionem, dicentes quod aliquid cognoscitur in universali et particulari, et quod Deus cognoscitur a nobis in aliqua communi ratione boni et veri, non tamen in aliquo conceptu communi sibi et creaturis univoce, sed analogice, quoniam illa natura divina est singularis : et ille conceptus B analogicus unus unitate analogiæ, est vere duo conceptus; et tamen concipitur quasi unus, quia duo illi conceptus propinqui sunt invicem per attributionem. In particulari vero non cognoscitur Deus a nobis, quia ut dicunt, creatura est peregrina similitudo Dei non similis ei : nil autem ducit in cognitionem alterius in particulari, nisi per modum similis.

Sed huic opinioni obviabo in quibus mihi falsa videtur. Et sunt hic quinque declaranda. Primum, quod Deus non co- C gnoscitur a nobis quasi per accidens. Secundum, quod Deus cognoscitur atque concipitur a nobis conceptu univoco sibi et creaturis. Tertium, quod non concipitur a nobis in particulari. Quartum, quid sit perfectissimum quod valemus de Deo cognoscere. Quintum, per quod cognoscamus hoc perfectissimum quod de Deo cognoscimus. — Primum, videlicet quod Deus non cognoscitur a nobis tantum in aliquo attributo divinam essentiam circumstante, sic patet : Quicumque intelligit in aliquo D aliquid circumstans, necessario intelligit illud cui attribuitur illud circumstans : quia perfectio in esse secundo præsupponit perfectionem in esse primo. Unde si concipio sapientem, necessario concipio illum cui attribuo sapientiam. Et hoc in Deo est ejus essentia. — Secundum, videlicet quod Deus a nobis cognoscitur conceptu non analogico, sed univoco sibi et creaturis, ita quod ens bonum, verum, sapientia, etc., univoce dicuntur de Deo et creaturis, sic patet : Omnes theologi et magistri videntur uti conceptu communi Deo et creaturis, quia accipiunt conceptus metaphysicales, et removendo id quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo id quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem, sapientiam. Tunc arguitur sic : Omnis inquisitio in accipiendo id quod est perfectionis, et tollendo quod est imperfectionis, capit aliquid quod est ejusdem rationis ei cui attribuitur, et ei a quo removetur : quia si non accipit aliquid unius rationis, ut sapientiam, relinquendo id quod est imperfectionis sapientiæ in creaturis, non magis concludit sapientiam in Deo quam lapidem. Insuper, quod ille conceptus analogicus non sit duo conceptus, probatur sic : Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de duobus, habet conceptum de quo certus est, alium ab utroque de quibus est dubius. Sed omnis intellectus viatoris habet conceptum certum de ente et bono, dubitando tamen per accidens de bono Dei et bono creaturæ, et de ente Dei enteque creaturæ. Ergo ens et bonum secundum se important conceptum alium a conceptu entis et boni in Deo et creatura. Amplius, quilibet experitur in se, quod potest concipere ens, non descendendo ad ens participatum vel imparticipatum. Et si fiat descensus ad utrumque, quæro an stet conceptus entis, an non : si sic, habetur propositum; si autem indeterminate importat quasi unum conceptum, et quando fit descensus, est duo conceptus, tunc impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Platonis et Socratis. Dicam enim quod homo importat duos conceptus, sed tibi videtur quod sit unus, quemadmodum dicis de ente. Hæc Scotus.

Qui de his hic scribit prolixe, atque (ut intuentibus scripta ipsius et scripta Henrici patere opinor) specialiter loquitur contra Henricum, qui in Quodlibetis suis et in Summa scribit de his satis profunde. Verumtamen in hoc quod asserit Scotus,

aliquid univoce convenire Deo et creaturis, videlicet ens, bonum, verum, ac consimilia attributa, et conceptum de talibus in communi apprehensum, esse ad Creatorem et creaturam univocum, non analogicum ; non solum contradicit Henrico, sed et majoribus ac senioribus multis solennissimisque doctoribus, Alexandro de Hales, S. Thomæ, Alberto, Bonaventuræ, Ægidio, Petro, Richardo : imo ut ostendetur, divino Dionysio, Boetio, Damasceno, Anselmo, ac aliis. — Insuper, Scotus affirmat, quod causa et ratio cur in hac vita non cognoscimus Deum, nec eum videmus in particulari, non est alia nisi quia Deus non vult, et non imbecillitas seu impotentia aut defectus ex parte potentiæ nostræ intellectivæ. Quocirca etiam videtur Aristotelem reprobare, dicentem quod objectum nostri intellectus sit quidditas rei materialis, atque quod intellectus noster se habet ad cognitionem immaterialium substantiarum, quemadmodum visus vespertilionis ad intuitum lucis solaris. Sed in his Scotus iste contradicit communi doctrinæ, ac solidissimis documentis pene omnium famosissimorum et excellentiorum philosophorum et theologorum. Nam et sanctus pater Hieronymus in sua Regula protestatur quod quidquid naturaliter sciri potest, Aristoteli videtur infusum. Ideo non est faciliter ab Aristotele recedendum, nisi auctoritas fidei et Scripturæ, vel determinatio Ecclesiæ, id requirat. Argumenta quoque Scoti non concludunt: imo revera debilia comprobantur, prout suis patebit in locis.

Nunc itaque advertendum quid de his scribat Henricus, qui quarto asserit Quodlibeto : Nulla vis pure naturalis, neque activa neque passiva, agendo in aliud aut alterius actionem in se recipiendo, potest se extendere ultra limites suæ naturæ. Unde quum actus cognitionis contingat secundum quod cognitum habet esse et recipi in cognoscente, et hoc secundum modum cognoscentis, non cogniti : cognoscibile ergo quod natum est esse in A cognoscente limitato, secundum modum limitationis suæ quam habet in cognoscendo potest cognosci ab illo ; et quod omnino excedit modum limitationis suæ in cognoscendo, nullo modo habet cognosci ab ipso : sicut virtus visiva non potest cognoscere ea quæ sine specie corporali habent esse in cognoscente, ut sunt universalia sensibilium rerum, quæ nata sunt esse in intellectu nostro, secundum quod conjunctus est secundum statum sibi naturalem, eo quod non sit organica virtus. B Nam organum non est universalium rerum sensibilium susceptivum. Ideo universalia illa habent ab intellectu nostro intelligi ; non autem illa quæ sine adminiculo sensuum habent esse in intellectu, ut sunt quidditates immaterialium rerum, quæ habent intelligi ab intellectu superiori angelico, eo quod omnino abstractus est a materia. Tamen quia limitatæ virtutis est in cognoscendo, nec sine informatione a cognito aliquid possit cognoscere, eo quod nuda sua essentia non sit forma- C lis ratio alicujus alterius naturæ a se (hoc namque soli divinæ essentiæ proprium est) : hinc quod omnino excedit virtutem ejus, non potest cognoscitivum creatum capere in se per cognitionem. Cujusmodi est divina essentia, quoniam nullam potest habere speciem sibi similem, qua informetur intellectus creatus ad ipsam naturaliter intelligendam, tanquam principium proximum intra eliciens actum intelligendi circa intelligibile præsens : sicut species præsentis rei in oculo elicit D actum quo oculus rem illam naturaliter videt. Quoniam ergo divina essentia nuda in infinitum plus excedit in intelligendo capacitatem supremi intellectus creati, quam immaterialium rerum quidditates intellectum conjunctum, nullatenus a quocumque intellectu creato intellectualiter ex puris naturalibus potest videri. Quemadmodum etiam aliquid est visibile in se, quod tamen ob nimiam suam parvitatem videri non potest ab oculo, qui non apprehendit speciem rei nisi sub determi-

nata quantitate; sic aliquid est intelligibile in se, quod tamen ob nimiam suam simplicitatem, ab intellectu creato non potest intelligi. Intelligibile quippe non est intelligibile ab intellectu creato, nisi sub determinata quantitate virtutis secundum simplicitatem perfectionis in esse. Sicque propter nimiam simplicitatem perfectionis in esse quidditativo, excedit universale rerum materialium notitiam sensus; et universale immaterialium rerum, notitiam intellectus conjuncti; atque in infinitum plus simplicitas divinæ essentiæ, in perfectione supremum intellectum creatum. Hæc Henricus.

Cujus dicta sunt intelligenda de cognitione completa, et de similitudine adæquata. Manifestum est enim quod intellectus creatus etiam humanus, possit ex suis naturalibus Deum aliquo modo ex creaturis cognoscere; et item quod species creaturæ aliquo modo assimilentur divinæ essentiæ. Et per hoc solvuntur faciliter quæ objicit Scotus Henrico, eo quod alibi, puta in Summa, dicat Henricus, Creatorem a creatura naturaliter posse cognosci, speciem quoque creaturæ similem Creatori. Hinc Henricus solvendo instantiam qua ita arguitur, Creatura est similis suæ ideæ in Deo, ergo per creaturam potest cognosci idea: sic ait, quod creatura est simile omnino improportionabile et a remotis, quod non est natum ducere in nudam et claram notitiam suæ ideæ.

His concordat Ægidius, dicens: Secundum Philosophum primo Physicorum, duplex cognitio potest haberi de re, scilicet quia est, et propter quid. Et ipsum propter quid, ut dicitur secundo Posteriorum, est idem quod quid: quoniam idem est agnoscere propter quid est eclipsis, et quid est eclipsis. Possumus ergo de Deo in via cognoscere quia est, sed non propter quid. Nam sicut composita tripliciter noscimus, sic et simplicia. Primo namque cognoscimus composita immediate, ut primas propositiones per se notas: quæ secundum Commentatorem secundo Metaphysicæ, sunt quasi janua in domo quam nemo ignorat. Secundo, mediate: et hoc dupliciter, scilicet per propriam inventionem, et per alterius informationem. Sed nullo horum modorum cognoscere nunc valemus Dei quidditatem: quia nec immediate ferri possumus in ejus intuitum; nec mediate per propriam inventionem, quoniam nostra cognitio non absolvitur a phantasmatibus: propterea nullius rei, quantum ad ejus quidditatem et positive, possumus habere cognitionem, quæ non habeat phantasma, aut non sit habentibus phantasma proportionata. Nec per alterius informationem possumus scire quid sit Deus, quia in vita hac non habemus lumen quod possit ad talem Dei visionem attingere, quum lumen nostrum intellectuale sit ænigmaticum aut naturale. Hinc nullus viator manens viator, nec habens lumen altius lumine viatoris, potest ex alterius informatione cognoscere quid sit Deus. Idcirco Dionysius primo capitulo de Divinis nominibus, asserit divinam essentiam in Eloquiis sacris laudatam tanquam invisibilem et inscrutabilem. Invisibilem dicit, quantum ad primum modum, quoniam immediate eam videre non possumus; et inscrutabilem, quantum ad alios duos modos. Hæc Ægidius.

Hinc Antisiodorensis in prima parte suæ Summæ, ex verbis B. Dionysii probat quod Deum videre non possumus propter duo. Primo, propter intellectus nostri imbecillitatem, qui se habet ad videndum verum Solem, sicut oculus noctuæ ad solem materialem. Secundo, propter nostri intellectus parvitatem, qui nunc Deum majestatis immensæ in se ipso cernere nequit, nec intra se capere.

Insuper Durandus circa hæc ait: Duplicem possumus habere notitiam de re, videlicet quia est, et quid est. Et rursus, quid est dupliciter potest cognosci: uno modo in generali et in potentia, sicut cognoscimus hominem, cognoscendo quod sit animal; vel in speciali et sub propria forma, sicut cognoscitur per propriam de-

finitionem. Dicendum ergo, quod per creaturas possumus devenire in cognitionem Dei, quia est, et quid est in generali, ut quod sit substantia, bonitas, sapientia ; non autem in speciali, quoniam ex effectu nunquam possumus devenire in perfectam cognitionem causæ, quantum ad suum *quod quid est* in speciali, nisi dupliciter : uno modo, ratione similitudinis, quando effectus est ejusdem speciei cum sua causa ; alio modo ratione virtutis, quando effectus demonstrat totam suæ causæ virtutem. Creatura autem non est ejusdem speciei cum Deo, nec totam ejus virtutem demonstrat. — Sed contra hæc argui potest : Qui cognoscit rem quoad ea quæ sibi sunt propria et essentialia, habet perfectam ejus cognitionem quid sit. Sed talia de Deo ex creaturis cognoscimus, utpote quod est creator, æternus, omnipotens, veritas prima, bonitas summa. Respondetur quod major illa est vera, si propria et essentialia appellentur, quæ soli rei conveniunt, et dicunt rei essentiam absolute, et non habitudinem ejus ad extra. Sola enim intrinseca proprie dicunt quid est, nec sine eis potest dici aut sciri quid est rei. Idcirco, si ea quæ Deo sunt propria, non dicunt divinam essentiam absolute, sed potius in habitudine ad creata, per ea, quantumcumque sint propria, non cognoscitur quid sit Deus : sed solum quid non est, si sint nomina a Deo removentia imperfectiones creaturarum, ut esse infinitum, per quod removemus a Deo limitationem quæ invenitur in creaturis, vel esse æternum, per quod a Deo removetur possibilitas deficiendi ; aut per talia scitur quod habitudo ejus ad creaturas est eminentior quam habitudo causæ inferioris ad suos effectus, ut quum dicitur creator vel omnipotens. Nullam autem perfectionem absolutam quæ Deo sit propria, novimus ex creaturis de Deo. Hæc Durandus.

Cui objici posset, quod in Hebræo hoc nomen tetragrammaton significat divinam essentiam prout nude et pure in se ipsa
A accipitur. Et respondendum quod quantumcumque nomen illud aut aliud institutum sit ad significandum essentiam Dei in se, tamen rem illam significatam non possumus nunc in se ipsa conspicere, neque quoad quid est cognoscere.

Ad primam in principio quæstionis factam instantiam respondendum, quod quamvis Deus distet a creaturis in infinitum quantum ad majestatem, non tamen quoad cognoscibilitatem. Quum enim sit
B ens maxime simplex, actualissimum, prorsus perfectum, constat quod ex sua natura sit maxime cognoscibilis. — Ad secundam dicendum, quod finiti et infiniti nulla exstat proportio naturalis atque univoca, sed aliqua imitativa et analogica : sicque unum aliquo modo potest cognosci per aliud. — Ad tertiam respondendum, quod Deum per omnium ablationem cognoscere, est ipsum aliquo modo cognoscere, non penitus ignorare ; sed non est cognoscibilis quoad quid est in præsenti.
C — Ad quartam, quod Deum nemo vidit unquam in vita hac de lege communi, aut vivens vita sensitiva humana, seu in quantum viator, aut naturali potentia. Nec visione perfectæ comprehensionis est a creato intellectu visibilis, sed notitia apprehensionis.

Cetera quæ hanc quæstionem concernunt, infra patebunt, et an aliquid Deo et creaturis univoce competat. Postremo sciendum, quod quantum res habet de entitate et veritate, actualitate aut formali-
D tate, tantum habet de cognoscibilitate et intelligibilitate. Quumque Deus gloriosus et summus, sit infinitæ actualitatis, et in entitate, veritate ac formalitate absolutæ ac infinitæ perfectionis, certum est quod ex sua natura sit cognoscibilitatis et intelligibilitatis penitus infinitæ. Ideo plene et comprehensive non potest intelligi, nisi ab intellectu infinitæ virtutis ac perspicacitatis, videlicet a se ipso. Unde omnis intellectus creatus a tali Dei cognitione deficit infinite.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An Deum esse sit per se notum.**

Videtur quod sic. Primo, quia secundum Damascenum in principio libri sui, cognitio exsistendi Deum, omnibus est naturaliter inserta. — Secundo, quia ut ait et probat Anselmus : Deum esse, tam certum est, quod oppositum cogitari non valet, quum Deus sit id quo majus cogitari nequit. Hoc autem cogitari non potest non esse, quoniam id quod potest cogitari non esse, minus est illo quod non potest cogitari non esse. — Tertio, secundum Philosophum primo Posteriorum, illa dicuntur per se nota, quæ terminis cognitis protinus cognoscuntur : quemadmodum cognito quid nomine partis et quid nomine totius significetur, mox constat quod totum sit majus sua parte. Sed intellecto quid designet hoc nomen, Deus, mox certum est Deum esse. Significatur namque hoc nomine, Deus, id quo majus cogitari non potest : majus vero est quod est in intellectu et re, quam quod solum in intellectu. — Quarto, nulla res potest cogitari sine sua quidditate : sed quidditas Dei est suum esse. Ergo cogitari nequit non esse.

In oppositum est, quoniam Deum esse, potest esse conclusio demonstrationis ; et quoniam scriptum est : Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus. (*Ps. xiii, 1.*) Unde et Damascenus primo libro : In tantum, inquit, prævaluit perniciosa hominum malitia, ut dicerent Deum non esse. Avicenna quoque primo suo Metaphysicæ, ait quod Deum esse non sit per se manifestum, atque quod possit demonstrari. Insuper quidam philosophi posuerunt Deum non esse : sicut qui asserebant omnia a casu fieri aut fortuna, ut de Democrito refert Philosophus ; et qui non posuerunt causam agentem.

Ad hanc quæstionem respondet Thomas in Scripto : De cognitione rei possumus A loqui dupliciter : primo, secundum rem ipsam ; secundo, quantum ad nos. Loquendo ergo de Deo secundum se, per se notum est ipsum esse, et ipse intelligitur per se, non per hoc quod faciamus eum intelligibilem, ut materialia quæ facimus per abstractionem intelligibilia actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic rursus dupliciter potest considerari. Primo, quoad suam similitudinem et participationem. Sicque Deum esse, est notum per se, quum nihil cognoscatur B nisi per suam veritatem, quæ a Deo est exemplata : veritatem autem esse, est notum per se. Secundo, quoad suum suppositum, id est considerando Deum prout in sua natura est quid incorporeum. Sicque Deum esse, non est per se notum. Nam ea quæ per se nota sunt nobis, fiunt nobis nota statim per sensum : sicut viso toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum majus est sua parte, sine inquisitione ; sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi probando quod ista C creata sunt, et quod omne creatum seu causatum, est ab aliqua causa agente, atque quod primum agens non possit esse corpus. Et sic in notitiam Dei non devenimus nisi argumentando ; et nullum tale est per se notum. Et hæc est ratio Avicennæ. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte, quæstione secunda, ait : Contingit aliquid per se notum esse dupliciter : uno modo secundum se et non quoad nos ; alio modo secundum se et quantum ad nos. Ex hoc etenim ali- D qua propositio est per se nota, quod prædicatum ejus includitur in ratione sui subjecti : ut, homo est animal. Si ergo notum sit omnibus de prædicato et subjecto quid sint, propositio illa erit omnibus per se nota, ut patet de primis demonstrationum principiis. Si vero quibusdam ignotum sit de subjecto et prædicato quid sint, propositio quantum in se est, erit per se nota ; non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum ignorant. Hinc secundum Boetium in libro de Hebdoma-

dibus, quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ sapientibus tantum, sicut incorporalia non esse in loco. Dico ergo quod hæc propositio, Deus est, quantum in se est et secundum se, est per se nota : quia prædicatum est idem cum subjecto, quum Deus sit suum esse. Sed quia nescimus de Deo quid est, non est nobis per se nota : imo indiget demonstrari per notiora nobis, et minus nota secundum naturam, videlicet per effectus. Hæc Thomas in Summa.

At vero in Summa contra gentiles, libro B primo, capitulo undecimo, loquitur : Hæc opinio, puta quod Deum esse sit per se notum, et ideo demonstrari non queat, provenit partim ex consuetudine qua homines a principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare, partim ex hoc quod notum simpliciter et secundum se, non distinguitur a noto per se quantum ad nos. Nam [simpliciter, Deum esse, per se notum est; sed] quoniam mente concipere non valemus quid sit Deus, ignotum est quantum ad nos; quemadmodum ei C qui rationem totius non conciperet mente, ignotum esset quod omne totum majus est sua parte. Nec oportet ut cognita significatione hujus nominis, Deus, per se notum sit nobis Deum esse. Primo, quia in concedentibus Deum esse, non omnibus notum est quod Deus sit id quo majus cogitari non potest, quum multi philosophorum dixerint mundum hunc Deum esse. Nec ex interpretationibus hujus nominis, Deus, quas ponit Damascenus, datur aliquid tale intelligi. Et quamvis per nomen D hoc, Deus, intelligant homines aliquid quo majus cogitari non valet, non sequitur aliquid tale esse in rerum natura. Eodem siquidem modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur id quod profertur hoc nomine, Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Nec inconveniens est, quolibet dato in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit aliquid quo majus cogitari non potest, esse in rerum natura. Hæc Thomas.

A Cujus positioni Petrus concordat, dicendo : Deum esse, uno modo est quasi lux et causa cognoscibilitatis omnium cognoscibilium, tam principiorum quam conclusionum ; alio modo, est quasi principium per se notum; alio modo, est demonstrationis conclusio; alio modo, articulus fidei. Cognoscibile namque duobus modis potest considerari. Primo, secundum se in propria natura. Sic Deus est per se quid notum : quia quum sit immaterialis, est per se intelligibilis. Secundo, in comparatione ad nos. Et hoc dupliciter. Primo, in ratione generali, prout relucet in omnibus suis effectibus, in quantum veritas, bonitas, etc. : et sic rursus est per se notum. Secundo, in ratione propria qua dicitur Deus aut summum bonum. Et hoc dupliciter. Primo, ratiocinando : et sic est demonstrationis conclusio, prout ex effectibus in cognitionem causæ decurrimus. Nam propter elongationem Dei a sensu, non statim occurrit intellectui ut quædam prima principia. Secundo, simpliciter propter auctoritatem assentiendo : et sic est articulus fidei. Hæc Petrus.

His per omnia concordans Richardus : Deum, inquit, esse per se notum nobis, intelligi potest dupliciter. Primo, quantum ad conditiones sibi et creaturæ communes communitate analogiæ, non univocationis : quæ sunt ens, verum, unum, bonum. Secundo, quantum ad conditiones a quibus hoc nomen, Deus, ad significandum imponitur : quæ (secundum Damascenum primo libro, capitulo nono) sunt, universa fovere, omnem malitiam posse consumere, cuncta considerare. Sicque Deum esse, non est nobis proprie per se notum, quamvis naturæ nostræ insertum est. Unde possumus investigando devenire in cognitionem quia est aliquid tale ens. Hæc Richardus.

Porro Ægidius his contradicit : Hæc (inquiens), scilicet prætactorum doctorum positio, non est bona. Quum in via hac

valeamus videre quod Deus est suum esse, possumus hic scire quod nullus cogitat Deum, nisi cogitet ipsum esse. In ceteris namque differt esse ab eorum essentia : ideo possunt intelligi absque hoc quod intelligantur esse. In solo autem Deo non distat nec differt esse a sua essentia : ideo solus ipse non potest cogitari non esse. Et quoniam hoc est esse per se notum, videlicet non posse cogitari non esse, fateri oportet quod Deum esse sit aliquo modo quoad nos notum per se. Et quum ipsi dicunt quod tunc sciremus de Deo quid est, æquivocatio est in eo quod est, *quid est*. Non enim oportet de Deo scire quid rei, sed quid nominis. Nam et sapientibus per se notum est incorporalia non esse in loco, et tamen incorporalium quidditates positive videre non queunt. — Denique, de propositione per se nota tria dicuntur, quæ de propositione hac, Deus est, verificantur. Primum est, quod prædicatum est de ratione subjecti : sicque esse est de ratione Dei. Secundum est, quod per se notum directe negari non potest, sed indirecte ab eo qui non intelligit illud : ut patet quarto Metaphysicæ de Heraclito negante illud principium, *de quolibet affirmatio vel negatio,* quia cernebat res esse in tanto fluxu, quod propositione de eis prolata, posset mox de ipsis proferri contrarium : et ita non intelligebat illud principium, nec ipsum directe negavit, quin illa verificatio contradictoriorum non esset simul. Sic quoque nullus directe negat Deum esse ; sed si id negat, hoc est indirecte : quia non apprehendit quid est quod dicitur per nomen hoc, Deus. Tertium quod dicitur de propositione nobis per se nota, est quod quilibet eam approbat mox auditam, secundum Boetium libro de Hebdomadibus : quod non est intelligendum nisi præsupposito intellectu significationis verborum. Sic et quicumque intelligit quid dicatur aut designetur per nomen hoc, Deus, mox approbat propositionem hanc : Deus est. — Itaque Deum esse, est per se notum hominibus, utpote

A sapientibus, quemadmodum incorporalia non esse in loco. Unde Anselmus in Proslogion, capitulo tertio, ait : Cur dixit insipiens in corde suo, Non est Deus, (*Ps.* XIII, 1.) quum tam in promptu sit rationali menti, Deum maximum omnium esse ? Cur, inquam, nisi quia insipiens est et stultus ? Ergo Deum esse, per se notum est, non omnibus, sed sapientibus. Hæc Ægidius.

Quibus satis concordare videtur quod hic scribit Bonaventura, dicendo : Aliquid cogitari non esse, contingit dupliciter. B Primo, in ratione falsi : sicut cogito de hac propositione, Homo est asinus. Et hoc cogitare, nil aliud est quam intelligere quid sit quod dicitur. Sicque cogitari potest non esse veritas esse divini. Alio modo contingit cogitare cum assensu : et ita cogitare non esse quod est, potest accidere ex defectu intelligentis aut intelligibilis. Defectus autem intelligentis, est ignorantia aut cæcitas ejus : ob quam quia ignorat esse, cogitat ipsum non esse. Potest autem dupliciter cogitatio esse de aliquo, C scilicet an est, et quid est. Intellectus vero noster deficit in cognitione summæ Veritatis quoad cognitionem quid est, non quantum ad notitiam quia est. Hinc Hugo libro de Sacramentis : Deus ab initio sic cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid est poterat comprehendi, sic nunquam quia est potuit ignorari. Quoniam ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei si est, seu quia est, ideo nullus potest ignorare ipsum esse simpliciter, nec cogitare non D esse. Quia vero deficit in cognitione Dei quantum ad quid est : ideo frequenter cogitat Deum esse quod non est, ut idolum ; vel non esse quod est, ut esse injustum. Et quia qui cogitat Deum non esse quod est, per consequens cogitat ipsum non esse : hinc ratione defectus intellectus nostri, potest cogitari non esse ; non tamen simpliciter, sed ex consequenti, sicut qui negat beatitudinem esse in Deo, negat eam esse. Alio modo, potest cogitari aliquid non esse ex defectu in-

telligibilis. Et defectus hujusmodi potest esse duplex, puta defectus præsentiæ, et defectus evidentiæ. Defectus præsentiæ est, quia non semper est, aut non ubique, aut non totaliter : ideo aliquando potest cogitari non esse. Deus autem semper et ubique atque totaliter præsens est. Ideo non potest cogitari non esse. Hanc rationem assignat Anselmus. Secundo, propter defectum evidentiæ potest aliquid cogitari non esse, ut quando non est evidens in se, nec evidens in probando. Sed Deum esse est evidens in se, et evidens in probando. Nam Deus seu Veritas summa, est ipsum esse, quo nil melius potest cogitari. Ideo non potest non esse, nec cogitari non esse, quia prædicatum clauditur in subjecto. Concedendum est ergo, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse, nisi ex ignorantia cogitantis, qui ignorat quid per nomen dicitur aut designatur. Hæc Bonaventura.

Qui etiam in Itinerario mentis in Deum disseruit : Volens contemplari invisibilia Dei quantum ad essentiæ unitatem, primo defigat mentis adspectum in ipsum esse, et videat ipsum adeo esse in se certissimum, quod non potest cogitari non esse : quoniam ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, quemadmodum nihil in plena fuga ipsius esse. Hinc sicut omnino nihil, nihil habet de esse, nec de conditionibus ejus ; ita econtra ipsum esse, nihil habet de non esse, nec actu neque potentia, nec secundum rei veritatem, neque secundum nostram æstimationem. Quum autem non esse, privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse ; esse autem non cadit per aliud. Si ergo non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis : ergo esse est quod primo cadit in intellectum, et illud est esse, quod est purus actus. Sed hoc esse non est esse particulare (quod est esse arctatum, quia permixtum potentiæ), ne-

A que analogum. Restat igitur quod illud esse sit esse divinum. Mira est itaque cæcitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lucem per quam videt cetera, etsi videat, non tamen advertit ; sic oculus nostræ mentis in entia particularia ac universalia intentus, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, non tamen advertit. Unde verissime apparet, quod sicut
B oculus vespertilionis se habet ad lucem solis, ita se habet oculus nostræ mentis ad manifestissima naturæ : quoniam assuefactus ad tenebras rerum atque phantasmata sensibilium, dum ipsam lucem summi esse contuetur, videtur sibi nihil videre. — Hæc Bonaventura. Cujus verba hæc ultima sunt aliqualiter intricata, et ex verbis quibusdam B. Augustini sumpta videntur, dicentis quod in prima et incommutabili veritate omnia cognoscuntur. Et rursus : Dum ambo eamdem veritatem
C concipimus, nec tu in me, nec ego in te, sed ambo in lumine summæ veritatis ipsam conspicimus. Et de hac materia scribit Scotus diffuse. Et infra veritas elucescet, quia et Alexander plenius scribit inde.

Insuper, de prætacta quæstione sic loquitur Alexander : De Deo habetur duplex cognitio, scilicet cognitio in actu, et cognitio in habitu. Cognitio de Deo in habitu naturaliter nobis impressa est, quoniam naturaliter nobis impressus est habitus,
D videlicet similitudo primæ veritatis in intellectu, quo potest cognoscere Deum esse, nec potest ignorari ab anima rationali. Cognitio vero in actu, est duplex. Una, quum movetur anima secundum superiorem partem rationis et habitum similitudinis primæ veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se. Et hoc modo etiam non potest ignorare Deum esse in ratione sui principii. Alia est, quum movetur anima se-

cundum partem rationis inferiorem, quæ est ad contemplandas creaturas. Sicque potest non cognoscere Deum esse, dum scilicet per peccatum et errorem aversa a Deo, obtenebratur eo modo quo ait Apo- *Rom.* I, 21. stolus : Quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, etc. Et sic dixit *Ps.* XIII, 1. insipiens : Non est Deus. Denique Deo hoc proprium est, ut præfato modo non possit cogitari non esse. Quamvis enim nulla quæ sunt, in quantum sunt, possint cogitari non esse, quia non possumus cogitare aliquid simul esse et non esse; tamen omnia possunt cogitari non esse, præter id quod summe est. Etenim omnia et sola possunt cogitari non esse, quæ initium habent, aut finem, aut partium conjunctionem, et quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illudque solum non potest cogitari non esse in quo nec initium, nec finem, nec partium est ponere conjunctionem, et quod non nisi ubique et semper totum ulla invenit cogitatio. Hæc Alexander.

Amplius, Scotus circa hæc scribit : Dum propositio dicitur per se nota, per ly *per se,* non excluditur quæcumque causa : quia non* notitia terminorum, quoniam nulla propositio est per se nota, nisi habeatur notitia terminorum ; sed excluditur quæcumque causa seu ratio quæ est per se extra conceptus terminorum propositionis per se notæ. Ideo propositio est per se nota, quæ non habet notitiam aliunde indicatam aut mendicatam, sed ex terminis cognitis habet veritatem evidentem ; et quæ non habet cognitionem terminorum nisi ex se tantum. Alius autem est conceptus definitionis, alius definiti : quia ex definitione aliquid demonstratur de definito. Hinc propositio non est per se nota, quæ solum est nota ex definitione terminorum suorum, quoniam mendicat evidentiam suam aliunde, puta ex terminorum definitione, et potest esse conclusio respectu alterius. Ex hoc patet quod frustra et vanæ sunt hujusmodi distinctiones propositionis per se notæ, quod quæ- A dam est per se nota nobis, quædam per se nota in se ; et eorum quæ sunt per se nota nobis, quædam sunt per se nota sapientibus, et quædam insipientibus ; consimiliter, quædam sunt per se nota primi ordinis, quædam secundi ordinis. Itaque dico, quod per nomen Dei intelligendo aliquid quod nos non perfecte concipimus, ut essentiam hanc divinam, sic hæc, Deus est, est per se nota : ut si Deus videns se, imponat hoc nomen Deus suæ essentiæ, et quæratur an hæc sit per se B nota, Deus est, et, Hæc essentia est. Et dico quod sic : quia ista extrema nata sunt facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema illius complexionis, et esse nulli perfectius convenit quam huic essentiæ. Si autem per nomen hoc, Deus, intelligatur non hæc divina essentia quam concipimus, sed conceptus aliquis quem nos concipimus de hac ipsa essentia, ut esse infinitum aut primum principium, propositio non est per se nota. Sicque patet quomodo hæc C est per se nota : Deus est; et quomodo non [hæc : Ens infinitum est]. Hæc Scotus.

* non excluditur

Qui circa hæc scribit prolixe. Cujus verba videntur erronea, præsertim in eo quod præfatas distinctiones propositionis per se notæ, tam irreverenter redarguit, quæ partim ex Boetio in libro de Hebdomadibus formaliter et aperte habentur, partim ex verbis ipsius eliciuntur, atque a famosis solennissimisque doctoribus scholasticis, Alexandro, Thoma, Alberto, Bonaventura, ceterisque prætactis, sunt approbatæ, ac D rationabiliter (ut constat ex habitis) declaratæ. Nec ratio Scoti procedit. Non enim sequitur, Propositio per se nota est quæ ex apprehensione terminorum suorum unicuique innotescit, ergo aliæ nullo modo sunt per se notæ ; sicut non sequitur, Ille est perfectus qui nihil de imperfectione habet adjunctum, ergo alii nullo modo perfecti sunt. Insuper verba Scoti jam tacta, implicare probantur. Si enim, ut ait, hæc est per se nota, Deus est, et, Hæc essentia seu divina essentia est, quia ex-

trema nata sunt facere evidentiam de istis complexionibus cuilibet perfecte apprehendenti extrema complexionum istarum : ergo et ista est per se nota, Homo est corpus, homo est substantia. Cujus contrarium dicit ipse. Præterea, juxta inducta
Cf. p. 223 A'. ex verbis Petri, propositio ista, Deus est, uno modo est quasi demonstrationis conclusio, alio modo per se nota, tertio modo articulus fidei. Et si quis in hoc neget Petrum, dico non esse inconveniens propositionem per se notam posse aliunde probari, declarari ac demonstrari, ita ut ejus evidentia augeatur, ejusque veritas multiformiter elucescat. Unde ad hoc quod propositio sit per se proprie nota, sufficit quod mox ex terminis cognitis innotescat, neque ad sui evidentiam probatione aut demonstratione indigeat. Nihilo minus potest ejus veritas aliunde probari, et evidentia ejus augeri. Etenim ista per se nota est, Homo est homo, aliquid est aliquid, nihil est nihil. Et tamen probari ac declarari potest hoc argumento : Nulla propositio est verior quam illa in qua prædicatur idem de se ipso. Similiter istud est per se notum : Totum est majus sua parte. Attamen potest sic declarari : Totum continet suam partem et amplius. Imo secundum Franciscum de Mayronis, potest per definitionem totius sic demonstrari : Omne quod continet multitudinem partium, excedit quamlibet illius multitudinis partem, quoniam continet tantumdem et amplius. Sed totum est hujusmodi respectu partis : ergo majus est sua parte.

Postremo Albertus in commento suo super librum de Causis, testatur : Oportet quod primum ens sit necesse esse omnino atque omnimode, et quod impossibile sit ipsum non esse, et secundum rem et secundum intellectum, sicque intelligi non possit non esse. In eodem quoque commento ponit duodecim proprietates ejus quod necesse est esse. Et in ultima asserit earumdem : Omnia quæ sunt in universo, sunt ab eo quod necesse est esse; et ipsum a nullo est, nec potest esse ab alio, ne-
A que secundum esse, neque secundum posse, neque secundum id quod est, neque secundum intellectum. Hæc Albertus.

Itaque, finem huic quæstioni imponendo, sciendum quod tempore S. Anselmi, quidam vir doctus scripsit contra probationem Anselmi qua probavit Deum esse ex hoc quod Deus est id quo magis cogitari non potest, et tale ens tam necesse est esse ut cogitari non possit non esse. Et scriptum viri illius vocatur : Responsio pro insipiente, qui scilicet dixit in corde
B suo : Non est Deus. Anselmus quoque Ps. xiii, 1.
adhuc vivens in corpore, respondit viri illius objectioni. Verumtamen, sicut Cancellarius Parisiensis, magister Joannes de Gerson, in quodam ait tractatu, discursus Anselmi est revera sophisticus, nec tenet in omnibus. Unde et vir ille sic arguit contra Anselmum : Narratur de quadam terra pulcherrima. Et quantum conjicere valeo, vir ille recitat hoc de illa quæ est quasi alter (ut fertur) paradisus : de qua in Itinerario et historia S. Brandani ha-
C betur. De qua vir ille sic arguit : Vocetur terra illa A, arguaturque ita : A est pulcherrima terra, ergo hujusmodi terra est. Sic in simili : Deus est id quo majus cogitari non valet, ergo hujusmodi ens est. Et addit vir ille : Nescio quis insipientior sit, an is qui putat hoc sequi, an insipiens qui dixit in corde suo : Non est Deus.

Hinc præinducta resolvendo, videtur positio Ægidii non discordare a S. Thoma nisi in verbis. Non enim Thomas negare
D intendit quin propositio ista, Deus est, sit sapientibus per se nota, quemadmodum ista, Incorporalia non sunt in loco. Nihilo minus in hac re potius consentio prætactæ responsioni Bonaventuræ. Et dico cum Alexandro, quod discursus Anselmi tenet dumtaxat de Deo; et quod ipse sit purissimum, prorsus perfectum et actualissimum esse : quod cogitari non potest non esse ab eo qui nominis significationem intelligit, secundum quod Bonaventura demonstrat, ut patuit.

Argumenta autem contra istud inducta, in præhabitis sunt soluta. Nam et prima principia quamvis per se nota, a quibusdam philosophis negabantur.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An per naturalem rationem queat probari quod in Deo sit pluralitas aut trinitas personarum.**

Videtur quod non. Primo, quia hoc sola fide tenetur, et non nisi per revelationem innotuit, nec aliquis purus philosophus id cognovisse videtur in lumine naturali. — Secundo, quia quum agere sit suppositorum, tres personæ non sunt unus universorum Creator secundum quod distinctæ personæ, sed ut unum principium, atque ut unius et ejusdem potentiæ ac naturæ. Non ergo relucent in creaturis aperte ut distinctæ personæ, sed ut unum.

In oppositum argui potest per rationes quibus Richardus de S. Victore in libro suo de Trinitate probat, imo ut sibi apparet, demonstrat trinitatem personarum esse in Deo : ubi et protestatur omnem necessariam veritatem necessariis rationibus posse probari. — Secundo, quoniam Trismegistus in libro de Verbo perfecto, apertissime tractat et loquitur de Patre æterno et unigenito Filio ejus. Sicque ad minus cognovisse videtur Patrem et Filium in divinis : sed et Spiritum Sanctum, quum dixerit, Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem. — Tertio, magnus ille Platonicus Plotinus, in libro suo de Tribus summis substantiis manifeste disseruit de Deo Patre et Nῷ : quod de Patre et Filio videtur intelligi. — Quarto, Glossa Exodi octavo, et ad Romanos primo, fatetur quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, quoniam ad notitiam tertiæ personæ in divinis, videlicet Spiritus Sancti, non potuerunt pertingere. Ergo saltem ad duarum personarum notitiam divinarum perducti fuerunt. — Quinto, Aristoteles in primo libro de Cœlo et mundo : Hic, inquit, numerus (puta ternarius) est omnis (id est perfectus), et rerum significat trinitatem. Nos vero non extraximus hunc numerum nisi a natura rerum, et retinuimus ipsum similem legi earum; et per hunc quidem numerum adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, quoniam magnificamus Creatorem eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. — Sexto, Augustinus in libro Confessionum, affirmat se legisse in libris Platonicorum, sensum Evangelii S. Joannis, ab illo loco, In principio erat Verbum, usque ad id, Fuit homo missus a Deo. (*Joann.* I, 1-5.) — Septimo, potest istud variis modis ex naturalibus rationibus confirmari. Quemadmodum enim competit Deo infinita bonitas, ita et infinita communicabilitas atque fecunditas, cui nulla creatura adæquatur aut correspondet, imo in infinitum distat ab ea : ergo Deus potest in infiniti germinis productionem procedere. Generatio quoque videtur esse perfectissima emanatio : ergo competit Deo; præsertim quum quidquid perfectionis sit in creaturis, eminentius in Creatore consistat. Unde et ipse hanc rationem apud Isaiam tangere videtur, dicendo : Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? Si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis remanebo? (*Is.* LXVI, 9.)

Ad hanc quæstionem respondet Albertus : Dicendum sine dubio, quod philosophi ductu rationis naturalis non potuerunt habere cognitionem Trinitatis secundum propria personarum : et hoc propter tria. Primum est, quia cognitio illa oppositionem habet ad principia ex quibus intellectus noster scientiam accipit naturalem : qualia sunt, quod unius naturæ indivisibilis numero, non possunt esse plura supposita; item, quod distinguitur secundum subsistentiam eo quod refertur ad alterum, prius est in substantia distinctum a recipiente illam relationem; item-

que, quod gignens de substantia sua et genitum, non sunt simul; atque quod omne genitum prius est in potentia quam in actu; et consimilia, ex quibus scientiam accipit ratio naturalis. Secundum est, Ps. cxxxviii, 6. quia scientia Dei mirabilis est et confortata, nec possumus ad eam : quia excedit et vincit nos. Tertium est, quoniam similitudo in creatura repræsentans Deum, est imperfecta, et magis deficiens quam conveniens. Hinc ad notitiam Trinitatis exigitur principium altius lumine naturalis rationis, quod est fides, aut illuminatio revelationis desuper venientis. — Sed quæri potest, an philosophi magis appropinquaverunt ad cognitionem Patris ac Filii, in ratione patris ac filii, an in ratione dicentis per intellectum ac verbi. Dicendum, quod magis appropinquaverunt Patri ac Filio sub ratione intellectualiter dicentis et verbi, quam sub ratione patris et filii : quoniam dicere æquivocatur ad dicere essentiale, quod convenit tribus personis, et ad dicere personale, quod convenit tantum Patri; et primo modo est investigabile per rationem, non autem secundo modo. Similiter verbum æquivocum est ad Verbum quod est Filius, et ad verbum seu exemplarem rationem creaturæ in Deo, quod appropriate convenit Filio. Filius vero dicit subsistentem personam, quod non facit verbum secundum rationem verbi in generali. — Præterea quæritur, cur magi aut philosophi potius defecisse dicuntur in cognitione Spiritus Sancti quam Filii. Respondetur, quod distinctio verbi et dicentis, satis se offerunt intellectui, et habent aliquam relationem ad invicem; sed amoris distinctio non ita se offert : idcirco a ratione magis est elongata. Hæc Albertus.

Porro Thomas : Per naturalem (inquit) rationem perveniri non potest in cognitionem trinitatis personarum. Idcirco philosophi de ea nihil sciverunt, nisi forsan per revelationem vel auditum ab aliis : quoniam naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia vero quæ

A dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam, non ad personas. Hinc ex naturali ratione non venitur nisi in attributa divinæ essentiæ. Tamen philosophi potuerunt personas cognoscere secundum appropriata earum, cognoscendo Dei potentiam, sapientiam, bonitatem. Hæc Thomas.

Cui concordans Petrus : Tribus (ait) modis cognoscitur res. Primo, per propriam inventionem : sic nullus unquam habuit cognitionem Trinitatis. Secundo, per alte-B rius revelationem : sic aliquam notitiam habere poterant de Trinitate philosophi, libros legis ac Prophetarum legendo, ut Plato, vel per consultationem dæmonum addiscendo. Tertio, per revelationem divinam : sicque omnes habere poterant quibus Deus voluit revelare. Cognoverunt ergo philosophi ex creaturis non attributa personarum propria, sed attributa essentiæ personis appropriata : non in quantum appropriata, quoniam sic eorum cognitio dependet a propriis; sed cognoverunt ap-C propriata ut communia, quia Deus per essentiam causa est rerum, unde illorum similitudo relucet in rebus expressius. Sicque solvi potest quod legitur in Mercurio Trismegisto, qui dixit : Monas genuit monadem, propriumque in se reflexit ardorem. Sibylla quoque, ut recitat Augustinus libro de Civitate Dei, disseruit : Ipsum nostrum cognoscite Dominum Dei Filium esse. Item, quod refert Augustinus septimo Confessionum, quod in quodam Platonis libro legerit totum hoc, In principio Joann. i, 1, 6, 14.
D erat Verbum, usque ad id, Fuit homo, etc., vel, Verbum caro factum est : quod etiam in libro contra hæreses recitat de Hermete, qui fecit librum de Verbo perfecto. Ad quæ omnia ac consimilia dici potest, ipsos per doctrinam aut revelationem talia cognovisse, sicut et impius Balaam prophetavit. Hæc Petrus.

His omnino concordat Richardus : Deum, inquiens, esse trinum, ductu rationis cognoscere non valemus : quia ut S. Dionysius docet, Deum ex creaturis cognoscimus tri-

bus modis, puta per ablationem, per causalitatem, et per supereminentiam. Primo cognoscimus de Deo quid non sit : et sic non cognoscitur quod sit trinus. Nec per causalitatem hoc potest cognosci, quoniam omnia quæ dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, ad essentiam pertinent, non distincte ad personas. Nec tertio modo id potest cognosci. Sic namque cognoscitur quantum ad supereminentiam perfectionum suarum quarum participationes sunt in creaturis. In nulla autem creatura invenitur in tribus suppositis essentia numero una. Hæc Richardus.

Præterea, circa hæc scribit Bonaventura : Pluralitas personarum cum unitate essentiæ, est proprium divinæ essentiæ solius. Cujus simile nec reperitur, nec reperiri potest in creaturis, nec rationabiliter cogitari : ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturas, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum. Sed licet non habeat omnino simile, habet tamen aliquo modo quod creditur illi simile in creatura. Unde dico quod philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem, nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei alicujus, ut quidam hæretici. Est autem alia trinitas appropriatorum, videlicet unitatis, veritatis et bonitatis, quam cognoverunt, quoniam evidenter simile habent in creaturis. — Porro magi defecisse dicuntur in tertio signo, quoniam defecerunt in cognitione effectus potissimi bonitatis, puta Redemptionis : quæ bonitas appropriatur Spiritui Sancto. — Denique, ex suppositionibus et rationibus quibus in Deo pluralitas probatur personarum, potest etiam probari oppositum. Ut si taliter arguatur : In Deo est summa beatitudo, ergo summa communicatio, summa caritas, summa jucunditas. Ergo Deus se ipsum plene communicat, et habet dilectum sibi æqualem, parem quoque consortem, quum amor non sit proprie ad se ipsum, nulliusque boni possessio sit jucunda absque socio. Sed ex A isto fundamento potest probari oppositum. Quum enim sit in Deo summa beatitudo, quum beatus per essentiam solus sibi sufficiat ad beatitudinem, non oportet in Deo aliam fateri personam ad plenam beatitudinem aut jucunditatem. Item, si ita quis arguat : In Deo est summa perfectio : sed perfectionis est sibi similem in natura producere. Contra hoc sic argui potest : In Deo est summa perfectio, ergo æque plenæ et perfectæ est deitatis essentia in una persona sicut in pluribus. B Sed sine necessitate non est ponenda pluralitas. Ergo non est nisi una divina persona. Conformiter, si sic arguatur : Ad simplicitatem pertinet posse esse in pluribus, ut patet de universali; ad primitatem quoque spectat fontalis fecunditas : ergo divinæ essentiæ ratione suæ immensæ simplicitatis, competit esse in pluribus personis; et Patri ratione suæ innascibilitatis seu primitatis, convenit productio alterius divinæ personæ. Sed ex eisdem motivis potest ad oppositum argui, utpote C quod summæ simplicitati repugnet et opponatur pluralitas personarum; similiter Deo ratione suæ primitatis, conveniat unitas, non pluralitas, quia in primo tanquam in uno oportet esse statum. Hæc Bonaventura in Scripto primi.

Præterea in Itinerario ait : Ipsum bonum est principalissimum fundamentum contemplationis emanationum. Vide igitur quoniam simpliciter optimum, tale bonum est quod cogitari non potest non esse, et quo nil melius potest cogitari : D quia omnino melius est esse, quam non esse. Et hoc sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur unum et trinum. Bonum namque dicit aliquid sui diffusivum : ideo summe bonum, est sui summe ac maxime diffusivum. Summa autem diffusio esse non potest, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi ergo in summo bono æternaliter esset productio actualis et consubstantialis, atque hypo-

stasis æque nobilis ut est producens per modum generationis et spirationis, ita quod sit æternalis principii æternaliter comprincipantis, sic quod in ea sit dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non se summe diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creaturas, non est nisi centralis seu punctalis, respectu immensitatis, bonitatis ac fecunditatis divinæ. Unde et illa est diffusio maxima, in qua diffundens communicat altori totam suam substantiam. Non ergo summum bonum esset, si vel re vel intellectu illa carere posset. Si ergo potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis quæ est actus purus principii caritative diligentis gratuito debitoque amore et ex utroque permixto, cujus est diffusio plenissima per modum naturæ et voluntatis, id est diffusio Verbi in quo omnia dicuntur, et per modum doni in quo cetera dona donantur; potes videre per summi boni communicabilitatem necesse esse trinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hæc idem in Itinerario.

At vero in Compendio seu Breviloquio pauperis, contestatur : Fides quum sit principium cultus Dei, et fundamentum ejus quæ secundum pietatem est doctrinæ, dictat de Deo sentiendum esse altissime atque piissime. Non autem sentiret altissime, nisi crederet quod Deus posset se summe communicare; nec sentiret piissime, si crederet quod posset et nollet. Hinc, ut altissime ac piissime sentiat, dicit Deum se summe communicare, æternaliter habendo dilectum et condilectum, ac per hoc esse unum et trinum. Sicque in unitate naturæ sunt tres personæ, quarum prima a nulla est, secunda a sola prima per generationem, tertia vero a prima et secunda per spirationem seu processionem : ita quod trinitas personarum non excludit a divina essentia summam unitatem, simplicitatem, immensitatem, æternitatem, incommutabilitatem, necessitatem et primitatem; quin potius includit sum-

A mam fecunditatem, caritatem, liberalitatem, germanitatem, conformitatem et inseparabilitatem : quæ omnia sana fides intelligit esse in beatissima Trinitate. — Hæc Bonaventura. In cujus verbis forsan quis putet esse contradictionem, quia in Scripto affirmat Trinitatem non posse per rationem naturalem probari, in aliis autem tractatibus allegatis videtur eamdem probare. Sed respondendum, quod ad cognitionem probationum hujusmodi ratio non pertingit, nisi supernaturali lumine

B adjuvetur. Istæ quoque probationes non sunt demonstrationes, sed piæ persuasiones.

Insuper, circa hæc scribit irrefragabilis Doctor: Per naturalem rationem ex se ipsa non potest haberi cognitio Trinitatis, quoniam intellectus noster per naturalem corruptionem obtenebratus, deficit in cognitione eorum quæ maxime sunt, et ideo ex sua natura maxime cognoscibilia sunt; deficit quoque in his quæ minime sunt, et ideo minime intelligibilia sunt, ut mo-

C tus et tempus : quemadmodum sensus deficit in extremis, id est in perceptione maxime et minime sensibilium rerum. Unde secundum Richardum de S. Victore, non deest argumentum ad probandum Trinitatem, id est medium seu ratio necessario inferens esse trinitatem personarum in Deo; sed tamen deest ratio conferens ex parte nostra. Sicque est defectus demonstrationis, non ex parte rei, sed intellectus nostri, qui non potest ipsum medium invenire, et inventum conferre ad conclu-

D dendum veritatem. Hinc ait Richardus, ad quæcumque necessaria esse, argumenta necessaria non deesse, quamvis contingat ea industriam nostram latere. Cognoverunt ergo philosophi Patrem et Filium aliquo modo, secundum Glossam Exodi octavo : quia de τῷ ἀγαθῷ, id est summo Patre, et νῷ, id est mente profluente ab eo, philosophati sunt. Sed usque ad tertiam personam pervenire non potuerunt. Tamen secundum Glossam, cognitionem Trinitatis habuerunt solum per appropriata, non

per propria. — Sed contra hoc objicitur. A Nam sicut sciverunt appropriata Patri ac Filio, ita sciverunt appropriata Spiritui Sancto, puta benignitatem aut bonitatem; et sicut nescierunt proprium Spiritus Sancti, sic nescierunt proprium Patris ac Filii : ergo sicut ignoraverunt personam Spiritus Sancti, sic ignoraverunt personam Patris et Filii. Respondetur, quod defecisse dicuntur in cognitione tertiæ personæ, quoniam defecerunt in cognitione bonitatis et benignitatis : et hoc multipliciter. Primo, quia non cognoverunt potis- B simum bonitatis divinæ effectum, videlicet Incarnationem et mundi redemptionem. Secundo, quia etsi bonitatem cognoverunt, non tamen ut summam et primam bonitatem sunt venerati, quoniam bona sua sibi ipsis attribuerunt. Tertio, quia etsi habuerunt appropriata duabus personis, videlicet potentiam et sapientiam, non tamen habuerunt appropriatum tertiæ personæ, utpote veram benignitatem. Hæc Alexander.

Denique, Scotus et Franciscus de May- C ronis, aliique doctores, communiter tenent, quod superbeatissima Trinitas ab intellectu humano in lumine naturali non queat in hac vita cognosci.

Postremo de hac quæstione scribit Ægidius : Trinitas naturali ratione non innotescit, nec ex imagine ejus in nobis potest ostendi : quia secundum Augustinum duodecimo de Trinitate, trinitas in nobis tripliciter differt a Trinitate quæ est in Deo. Primo, quoniam trinitas in homine non est homo; sed Trinitas in Deo D est Deus : idcirco simplicior est. Secundo, quia trinitas in homine est una persona, Trinitas autem in Deo est in tribus personis. Tertio, quoniam actus secundum quos accipitur trinitas in nobis, non sunt communes omnibus viribus in quibus attenditur trinitas : quia intellectus ita intelligit, quod non vult; et voluntas sic vult, quod non intelligit. In Deo autem quælibet persona intelligit, meminit, et vult.

Postremo id verum reor, quod sicut contra beatissimæ Trinitatis fidem nequeunt demonstrativæ objectiones adduci, ita nec ad ejus probationem rationes queunt induci demonstrativæ. Rursus opinor, quod rationes tam fortes possunt induci ad supergloriosissimæ Trinitatis probationem, sicut ad ejus improbationem. — Rationes autem Richardi de S. Victore in libro suo de Trinitate, quamvis demonstrativæ non sint, rationabiliter tamen ac dulciter persuadent quod in Deo sit trinitas personarum. Quæ rationes supra in verbis Alexandri ac Bonaventuræ sunt introductæ. Siquidem una fundatur in hoc, quod in Deo est caritas summa, quæ personam diligentem, personam dilectam, et personam exigit condilectam. Nempe ut experimur, caritate nil dulcius, nil melius est censendum. Estque caritas virtus tendens in aliud, et uniens amato amantem : ad cujus spectat perfectionem, ut amans et amatus habeant condilectum, in quo ambobus æque complaceat, sitque nexus, osculum et amplexus amborum. Secunda ratio fundatur in plenitudine divinæ felicitatis, quæ esse non valet absque caritatis deliciis, quibus comparari nil valet. Caritas autem perfecta non est, nec plene jucunda consistere potest, nisi sit mutua, quum proprium sit amoris, ut amans ab amato diligi velit. Gratuiti ergo amoris exhibitio, amorisque debiti recompensatio, personarum pluralitatem in Deo requirit. Tertia ratio in plenitudine gloriæ Dei fundatur. Nil quippe gloriosius, nil magnificentius, quam nil sibi soli proprium reservare, sed totum plene ac liberaliter communicare. — Sed in hoc videtur defecisse Richardus, quod ea quæ fidei sunt, ipsamque superdignissimam Trinitatem, putavit naturalibus posse rationibus demonstrari. Imo ut Thomas et alii dicunt, hoc in derogationem certitudinis veritatis fidei vergeret, et apud infideles fidei veritatem irrisioni exponeret, dum propter hujusmodi rationes putarent nos tam incomprehensibilibus fidei veritati-

bus præbere consensum, quas rationes A ipsi se faciliter solvere posse jactarent. Sicque ex his habetur solutio primæ instantiæ ex Richardo inductæ.

Ad secundam dicendum, quod Trismegistus in libro de Verbo perfecto, non videtur locutus de unigenito Filio Dei tanquam de vero Deo, Patri consubstantiali et coæquali, juxta catholicæ fidei traditionem. Sic etenim ait ibidem : Deus universorum et omnium factor deorum, secundum fecit dominum, quia hunc fecit primum post se, et solum ac unum; et B bonus visus est ei atque plenissimus omnium bonorum, et in eo lætatus est. Hic est Filius Dei benedicti, et bonæ voluntatis, cujus nomen humano ore non potest enarrari, nec ab hominibus indagari : super homines enim est. Hunc Deus dilexit unigenitum suum. Hæc Trismegistus. — In cujus verbis non consonat fidei sanctæ, quod Filium Dei asserit factum, et esse secundum a Patre : nisi forte acceperit *facere* multum extense, et dicat Filium esse secundum sicut et nos dicimus Fi- C lium esse secundam in summa Trinitate personam. Et si tam recte sensit de Filio Dei, non habuit hoc ex lumine naturali dumtaxat. — Denique ad auctoritatem ejusdem, videlicet, Monas genuit monadem, eodem modo respondet Alexander.

Albertus vero respondet : Nescitur quis fuit iste Trismegistus; et credo quod liber confictus sit : omnia namque quæ fertur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro magistri Alani, confecto de quibusdam generalibus propositionibus, quarum D commentum ibi supponitur. Si tamen fuit philosophus ante Christi incarnationem, nec didicit ex libris veteris Testamenti, neque ex revelatione; tunc dico quod loquitur de uno Deo gignente, id est producente suum intellectum in mundo, id est exsequente in rebus quod exemplariter in se præconcepit, ac cuncta quæ fecit diligente propter se ipsum. Hæc Albertus.

Quocirca sciendum, quod plures fuerunt hoc nomine Trismegistus vocati. Ait enim octavo de Civitate Dei Augustinus : Hermes Ægyptius qui dicitur Trismegistus, dicit alios deos factos a summo Deo, etc. Eodem quoque asserit libro : Hermes major, qui vocatur Mercurius, avus prædicti Hermetis, in Hermopoli fuit. Fuit et Trismegistus, qui fecit librum de Deitate, et est dialogus in quo cum suo discipulo nomine Asclepio, disputat de summo Deo et de natura deorum.

At vero Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione tricesima secunda, prætactam Trismegisti auctoritatem exponit sic : Quod Trismegistus dixit, Monas genuit monadem, et in se suum reflectit ardorem, non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi, quoniam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem. Et hoc cum expositione Alberti coincidit.

Verumtamen potius reor, quod Trismegistus per Monadem gignentem intellexerit Deum verum, quem Platonici nominaverunt Patrem; atque per Monadem genitam, primam mentem a summo Deo creatam, et præ omni creatura Deo valde consimilem, rerumque omnium speciebus plenam ac resplendentem : propter quod eam nominaverunt prolem ac filium, imo et unigenitum Dei, attamen puram creaturam. Hinc super Somnium Scipionis narrat Macrobius : Posuerunt Platonici ens unum primum ac summum, quod totius universitatis patrem vocabant; aliam vero substantiam ponebant sub eo, quam νοῦν, seu mentem aut paternum intellectum, nuncupaverunt, in qua omnium rerum rationes ac species relucerent. — Hoc idem in prima parte recitat Thomas. Qui et in Summa contra gentiles, libro quarto, sexto capitulo, protestatur : Positio Arii atque Eunomii, dicentium Filium Dei puram esse creaturam, exorta videtur ex dictis Platonicorum : qui posuerunt summum Deum patrem, a quo primitus effluxisse dixerunt quamdam mentem, in qua sunt omnium rerum formæ, superiorem ceteris

omnibus : post quam ponebant animam mundi, deinde alias creaturas. Idem pro parte ait Henricus. Consonat quoque narratio hæc Augustino, qui decimo de Civitate Dei affirmat : Plotinus Platonicus disputans de tribus principalibus substantiis, ponit Deum patrem, et mentem paternam, et animæ naturam. Similiter Porphyrius ponit tria principia, scilicet Deum patrem, Deum filium, quem dicit mentem paternam, et medium utriusque, quem obscure expressit. Ex hoc patet ad tertium solutio.

Quarta vero objectio jam in ista quæstione soluta est.

Ad quintam respondet Albertus, quod Aristoteles non intellexit Trinitatem, nisi forsan per appropriata. Sed secundum Commentatorem intendit ibi, quod propter tres perfectiones rei in se, secundum quod corpus in trina dimensione perfectum est, linea vero et superficies imperfecta, eo quod una dimensio eis addi potest; et secundum ordinem circuli in motu cœli et in figura mundi, eo quod linea recipit additionem, non circulus; et propter perfectionem universitatis, quæ est ex hoc quod impossibile est addere mundo, quum sit ex materia sua tota, et nihil de materia sua sit extra ipsum : ob has, inquam, tres rerum perfectiones, magnificabant antiqui Deum sacrificiis tribus; non autem confitebantur eum esse unum et trinum. Huic responsioni concordat quod ait Thomas : Non est intelligendum quod Aristoteles numerum ternarium posuit in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur numero ternario in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem. — Verum huic objici potest solutioni, quia ut tangit Alexander, Philosophus ibi ostendit quod ternarius est numerus omnis rei, et inducit in naturalibus, mathematicis, et divinis : in naturalibus, ut motus a medio, motus ad medium, et motus circa medium; in mathematicis, ut linea, superficies, corpus; in divinis similiter. Unde dicit : Hoc

A numero adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum creatorem, eminentem proprietatibus eorum quæ creata sunt. Et respondendum quod verba Philosophi satis obscura videntur, et a diversis diversimode exponuntur.

Ad sextam respondet Thomas in prima parte Summæ suæ, quod in libris Platonicorum invenitur, In principio erat Verbum : non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis, sed prout Verbum intelligitur ratio idealis re-
B rum in Deo per quam omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Cui responsioni concordat quod Albertus in commento suo super librum de Causis, affirmat ipsum Avicebron in libro Fontis vitæ scripsisse, quod Pater omnia agit secundum verbum intus conceptum. Potest etiam dici quod quidam Platonici fuerunt christiani : in quorum libris philosophicis potuit Augustinus talia invenire. Unde decimo de Civitate Dei recitat Augustinus : Quidam Platonicus dixit initium Evangelii secundum
C Joannem, In principio erat Verbum, usque *Joann.* I, 1,
ibi, Fuit homo missus a Deo, aureis litte- 6.
ris conscribendum, et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum. Albertus quoque hic refert : Secundum Augustinum in libro de Doctrina christiana, Plato curiosus in inspectione librorum, descendit a Græcia in Ægyptum atque Judæam, ut videret libros Moysis ac Prophetarum, et ibi didicit loqui de Patre et Filio, et non ductu naturalis rationis. Hæc Albertus. Octavo quoque de Civitate
D Dei, videtur Augustinus sentire quod Plato didicit per interpretem Moysis libros;
et quod ad Moysen dixit Deus, Ego sum *Exod.* III,
qui sum, hæc dices filiis Israel, Qui est, 14.
misit me ad vos, Plato vehementer tenuit ac diligentissime commendavit memoriæ.

Ad septimum Thomas, Petrus et Richardus respondent, quod infinita bonitas Dei repræsentatur in creaturarum productione : quia infinitæ virtutis est, aliquid ex nihilo producere. Nec oportet si infinita bonitas communicat se, quod aliquid in-

finitum a Deo procedat, sed procedens secundum modum suum participet ac recipiat bonitatem divinam. Ad auctoritatem et probationes Richardi, Thomas in prima parte respondet : Ad aliquid probandum dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter radicem rei : quemadmodum in scientia naturali probatur quod motus cœli est uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere sequentes effectus : sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc, quod eis positis, possunt salvari ea quæ sensibiliter apparent circa motus cœlestes; non tamen hæc ratio sufficienter probat talia oportere poni, quia et alia positione facta, possent fortassis illa in motibus cœlestibus sic apparentia salvari. Porro qui trinitatem personarum nititur naturali ratione probare, dupliciter derogat fidei. Primo, quoad ejus dignitatem, quæ est ut sit de rebus invisibilibus transcendentibus rationem, juxta illud ad Hebræos : Fides est argumentum non apparentium. (*Hebr.* xi, 1.) Secundo, quantum ad utilitatem trahendi infideles ad fidem. Quum enim quis ad probandum quæ fidei sunt, inducit rationes non cogentes, cedit in irrisionem infidelium, qui putant quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Hæc Thomas.

Ad ultimum respondendum, quod emanationes creaturarum altiori modo conveniunt Deo quam rebus creatis.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **Qualiter Trinitas adoranda repræsentetur, reluceat et cognoscatur in creaturis per vestigium.**

Et videtur quod nullo modo. Primo, quoniam Trinitas superdignissima non potest ex creaturis naturali ratione cognosci, ut A in præcedenti patuit quæstione : ergo non relucet in eis. Quod enim relucet in alio, potest cognosci ex illo tanquam in speculo. — Secundo, quia vestigium est quædam impressio ex re corporali ac mobili : Deus autem incorporalis immobilisque consistit. Ergo effectus ejus in creaturis non potest dici vestigium. — Tertio, vestigium est figuratio lineamentorum pedis in pulvere : Deus vero quum sit infinitus et maxime simplex, infigurabilis est. — Quarto, vestigium est quædam similitudo B alterius : similitudo vero, secundum Philosophum, est rerum differentium eadem qualitas. Creatoris vero et creaturæ non est eadem qualitas. Ergo Deus non repræsentatur in creaturis per modum vestigii. — Quinto, quia in Psalmo habetur : Vestigia tua non cognoscentur. (*Ps.* lxxvi, 20.) In libro Job quoque dicitur : Forsitan vestigia Dei comprehendes? (*Job* xi, 7.) Quasi dicat, Non. Ergo Trinitas ex creaturis non potest per modum vestigii deprehendi.

In oppositum est auctoritas Magistri in C littera, imo Augustini, atque Scripturæ.

Circa materiam hanc multæ a doctoribus quæstiones moventur, multaque pulchra scribuntur. Quæ, ut vitetur prolixitas, volo compendiosius quo potero sub hujus quæstionis determinatione concludere.

Itaque circa hæc scribit Albertus : Cognitio Dei per vestigium, includit tria essentialia sibi. Primum est, ut vestigium in ratione vestigii cognoscatur. Secundum, ut ab ipso inquisitiva cognitio Creatoris D incipiat. Tertio, ut utens vestigio, sit aliquo modo capax notitiæ Creatoris. — Ex quibus patet primo solutio quæstionis qua quæritur, utrum angeli cognoscant Deum per vestigia creaturæ. Et dicendum quod non, duplici ratione. Primo, quoniam angeli non indigent collativa cognitione, quia cognoscunt intellectu deiformi atque intuitu simplici, ut S. Dionysius docet. Secundo, quoniam angelorum cognitio non incipit a creatura, ut sic in Creatorem deveniant, sed potius econtrario. Unde

quarto super Genesim asserit Augustinus, quod angelorum cognitio de rebus creatis incipit in Deo, et terminatur in creatura. Sanctus quoque Bernardus quinto de Consideratione locutus est, quod non opus est scalis tenenti jam solium. Et loquitur de angelis, qui ad cognoscendum Deum non indigent scala vestigii neque imaginis. — Deinde ex his patet solutio quæstionis, an bruta cognoscant Deum per vestigium, eo quod in Scripturis dicantur Deo obedire, et tempus suum cognoscere. Et respondendum quod non. Primo, quia non sunt divinæ cognitionis capacia. Secundo, quia non noscunt vestigium sub ratione vestigii, quia non conferunt unum ad aliud. Hinc secundum Damascenum, aguntur seu moventur et impelluntur a natura et auctore naturæ, magis quam agant per apprehensionem. Quamvis enim
Jer. VIII, 7. apprehendat milvus venire tempus suum, tamen ad hoc incitatur qualitatibus corporis, ut calore temporis. Cujus signum est, quod omnia bruta ejusdem speciei similiter operantur : sicut omnis hirundo eodem modo nidificat. Quod non esset, si sequerentur apprehensionem ut artem, ut in mechanicis patet. Hinc constat quod homini proprie competat Deum unum ac trinum per vestigia noscere. Hæc Albertus.

Quibus consonat quod Thomas ait in Scripto : Quamvis angelus cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex notitia creaturæ pertingit in notitiam Creatoris. Idcirco nec angelis nec beatis hominibus convenit cognoscere Deum per creaturas, quia a Creatoris cognitione procedunt in creaturas.

Hinc Petrus clarius ait : Aliud est cognoscere per vestigium, aliud in vestigio. Nam primo modo, notatur medium cognoscendi; secundo modo, objectum. Itaque homo viator cognoscit Deum in vestigio, et per vestigium; angelus et homo comprehensor in vestigio, non per vestigium; brutum, nullo modo. Hæc Petrus.

Hinc Richardus : Quamvis intellectus beatus Deum non noscat per creaturam,
A tamen cognoscit eum in creatura : quia cognoscere Deum per creaturam, est per agnitionem creaturæ discurrendo ad Creatoris cognitionem ascendere, quantum ad aliquid quod alias non agnoscebatur de eo, sicut cognoscere conclusionem per principia : quod Beatis non convenit. Porro cognoscere Deum in creatura, est ita perfecte cognoscere creaturam, quod una cognitione et sine discursu cognoscit Deum, quantum ad id quod de ipso in creatura refulget : sicut cognoscere conclusionem
B in principio, est tam perfecte cognoscere ipsum principium, quod eodem intuitu cognoscatur conclusio. Hinc Beati vident Deum in creaturis. Hæc Richardus.

Bonaventura quoque : Aliud (inquit) est cognocere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura, est cognoscere præsentiam influentiamque ipsius in rebus creatis : quod est viatorum semiplene, comprehensorum autem perfecte. Cognoscere vero Deum per creaturam, est elevari a notitia creaturæ ad Dei
C cognitionem tanquam per scalam : quod est proprium viatorum. Quod tamen aliter convenit homini in statu naturæ institutæ seu integræ, et in statu naturæ lapsæ : quia in statu illo primo cognovit Deum per creaturam tanquam per speculum clarum, sed post lapsum tanquam per speculum obscurum et ænigma, propter intellectus obnubilationem et rerum pejorationem. — Hæc Bonaventura. Et idem Alexander.

Instantiæ autem inductæ aliud non convincunt, nisi quod Deus seu Trinitas non
D potest per vestigium nisi obscure cognosci, quemadmodum et vestigium obscure et imperfecte Deum ac Trinitatem repræsentat.

Consequenter quæritur, quid sit vestigium. Respondet Albertus : Vestigium est repræsentatio seu deprehensio alicujus per figuram pedis impressam in via. Sicque vestigium est similitudo dupliciter deficiens in repræsentatione ejus cujus est vestigium. Primo, quia est similitudo partis,

videlicet pedis, non totius. Secundo, quoniam A est confusa similitudo partis, eam repræsentans quoad superficiem ejus inferiorem; nec repræsentat an pes sit spissus, aut aliter bene dispositus. Hinc vestigium transumitur ad designandam confusam similitudinem artificis primi in suo effectu, in quo imperfecte relucet. Hinc in fine hujus capituli ait Magister, quod videntes per vestigium, de longinquo et per umbram viderunt veritatem, cognoscendo obscure Deum trinum per appropriata, non per propria. Hæc Albertus. B

Qui quærit deinceps, quot sint partes vestigii. Et respondet, Tres, ut habetur in textu, videlicet unitas, species, ordo. Porro
Sap. xi, 21. in Sapientia ponuntur hæc tria : numerus, pondus, mensura. Alibi vero ponit Augustinus modum, speciem, et ordinem. Augustinus etiam et Bernardus alibi ponunt hæc tria : unitatem, veritatem, et bonitatem. Trinitas enim creati vestigii sumitur ex ratione qua creatura exit a Creatore, et secundum habitudinem creaturæ ad Creatorem relucet in creatura. Unde Basilius C in quodam sermone super principio Pro-
Ps. xviii, 1. verbiorum, tractans illud, Cœli enarrant, ait : Sunt quædam rationes atque sermones sapientiæ quæ ante omnia inserta sunt creaturis, illa videlicet ratio per quam unumquodque a Sapientia summa est procreatum, per quam etiam creatura tacens clamat, et Creatorem suum fatetur. Idcirco per tria quæ sunt in Creatore, triplicatur : ut quoddam conveniat potentiæ, ut unitas, quæ quasi fundat rem ipsam; et quoddam sapientiæ, ut species, per quam D res cognoscitur; et quoddam bonitati, ut ordo ad perfectionem.

Tertio quæritur de ratione enumerationis diversorum vestigiorum : quia ut tactum est, in libro Sapientiæ ponuntur hæc
Sap. xi, 21. tria : numerus, pondus, et mensura. Augustinus super Genesim ponit hæc tria : modus, species, ordo. Bernardus : unum, verum, et bonum. Glossa super psalmum,
Ps. xci. Bonum est confiteri Domino, ponit hæc tria : substantia, species, virtus. In Cœlesti hierarchia undecimo capitulo, ponuntur essentia, virtus, et operatio. Octavo de Civitate Dei ponuntur hæc tria : causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi. In libro LXXXIII Quæstionum ponuntur, quod constat, quod congruit, quod discernitur. Sunt quoque alii plures modi enumerandi ista vestigia : qui omnes patebunt, si ratio enumerationis omnium istorum bene pensetur.

Hinc advertendum, quod res tripliciter consideratur, videlicet in se, in opere, et in comparatione ad hominem, ad cujus eruditionem et usum est facta. In se vero consideratur tripliciter, puta in fieri, in esse, et in sua ultima perfectione. Porro
in fieri sunt tria illa Sapientiæ undecimo *Sap.* xi, 21.
enumerata, scilicet numerus, pondus, mensura. Numerus enim refertur ac pertinet ad substantiam principiorum constituentium rem, secundum quod unum cum alio facit numerum in constituendo totum esse. Pondus autem refertur ad inclinationes principiorum illorum ad esse; mensura vero, ad proportionem ipsius esse terminantis principia inclinata ad ipsum. — Præterea modus, species, et ordo, referuntur ad rem secundum quod est in esse. Modus namque, secundum Augustinum, est qui præfigit unicuique mensuram sui esse : ideo est a forma, quæ tribuit esse; et ubi terminatur præcedens trinitas, utpote numerus, pondus, mensura, ibi incipit ista, sicut esse est post fieri. Similiter species, quum ipsa sit id quo res est, et propria rei natura, dans esse ei in quo est, patet quod ipsa non est rei nisi secundum quod est in esse. Primus autem ordo rei, est ad permanentiam et quietem in suo esse, atque ad locum suæ naturæ proprium, vel corporalem aut spiritualem, qui consequitur ex tali esse, quod est a forma. — Insuper tertia trinitas vestigii, scilicet unum, verum, bonum, accipitur in re secundum quod perfecta est perfectione ultima. Unum enim, ut ait Philosophus, est indivisum in se, et divisum ab aliis. Nihil autem est indivisum in se, nisi

quod suis finibus continetur intra se : et hoc est quod clauditur metis suorum definientium. Hoc autem est quod in natura locatum seu constitutum est in esse ordinato. Unde patet quod unum includit et habet in se ordinem, et per consequens omnia præcedentia ordinem, utpote numerum, pondus, mensuram, modum, ac speciem. Quumque verum sit quod exemplariter est a vero, seu id quod est per verum, supponitur propria rei substantia: sicque verum supponit unum, bonum autem dicit indivisionem a fine, et finis est ultimum complementum: ideo bonum præsupponit verum et unum. Sicque hæc tria conveniunt rei, prout est in ultimo complemento.

Secunda consideratio rei, est secundum quod est in opere. Sicque denuo tripliciter consideratur : primo, secundum disponentia ad opus; secundo, prout est in actu seu exercitio operis; tertio, prout est in fine intento per opus. Juxta primam considerationem sumuntur tria illa in Glossa Psalmi expressa, videlicet substantia, species, et virtus. Substantia enim ponit ens in se perfectum : ideo præsupponit bonum, et per consequens omnia præcedentia bonum. Substantia quippe est a qua egreditur actus seu operatio : quoniam actus sunt particularium et compositorum. Omnis vero substantia agit per formam. Hinc species importat primum disponens ad opus. Species autem non elicit opera nisi per virtutem. Ideo virtus est immediate disponens ad opus. Ideo tribus illis sufficienter disponitur res ad operandum, puta : substantia, a qua egreditur actus; specie, secundum quam est actus; et virtute activa, quæ est immediatum principium operis. — Juxta secundam considerationem sumuntur tria illa a B. Dionysio posita, scilicet essentia, virtus, et operatio : quæ sunt in re, secundum quod res est in opere. Essentia namque hic ponitur pro natura, secundum quod natura est principium motus et status. Virtus autem est ultimus potentiæ prolapsus in opus.

A Operatio vero designat exercitium actus. Unde faciliter patet qualiter in his præcedentia cuncta clauduntur. — Juxta tertiam considerationem accipiuntur hæc tria: substantia, species, ratio, scilicet, prout res est in fine intento per opus. Sicque substantia designat substantiam actualiter agentem ; species vero, determinationem sui in actu hoc vel illo, qui actus est secundum naturam suæ formæ vel sui esse; ratio autem dicit finem intentum. Et tunc iterum posterius præcedentia semper B præsupponit.

At vero tria illa ab Augustino in libro de Civitate Dei expressa, videlicet causa subsistendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi, non dicunt aliquid in creatura, sed magis in Deo, secundum divisionem trium scientiarum, videlicet scientiæ naturalis, rationalis, atque moralis, ut dicit ibidem Augustinus. Hæc namque in Deo ostendunt quod ipse est causa subsistendi naturalibus, ratio intelligendi rationalibus quæ in nudis ac puris intellectibus C consistunt, et ordo vivendi qui in moralibus quæritur, quæ non sunt ut sciamus, seu gratia contemplationis, sed ut boni fiamus.

Tertia consideratio rei, est secundum quod ordinatur ad intellectum affectumque hominis, quem juvant et instruunt res creatæ. Et sic rursus est triplex consideratio rei : prima, secundum quod disponitur ad intellectum atque affectum; secunda, prout est in intellectu et affectu; tertia, prout est in effectu consequente se secundum quod est in intellectu et D affectu. Et primo modo accipiuntur hæc tria : quod constat, quod congruit, quod discernitur. Nihil enim secundum naturam constat, nisi quod stat in perfectione naturæ ac potestatis : tunc enim constat, id est, simul stat. Sed perfectio naturæ est in tribus primis ternariis, scilicet, numero, pondere, mensura; perfectio autem potestatis est in tribus secundis, videlicet modo, specie, ordine. Ergo, quod constat, præsupponit præcedentia cuncta. Porro, quod congruit, notat ordinem quemdam

ad aliud, præsertim ad hominem, cui congruit in usu vitæ. Quod autem discernitur, dicit respectum ad intellectum. — Denique tria hæc, verum, bonum, pulchrum, sunt in re exsistente in affectu et intellectu. Verum namque est finis intellectus speculativi, ut dicit Philosophus; et bonum est finis potentiæ affectivæ; pulchrum autem designat venustatem decentiamque affectus secundum rationem honesti. — Hæc Albertus.

De his scribit Bonaventura : Res creata habet tripliciter considerari : aut in se, aut in comparatione ad alias creaturas, aut in comparatione ad primam causam. Et secundum omnes hos modos, contingit reperiri trinitatem quamdam vestigialem in rebus dupliciter. Si enim consideretur in se, aut quantum ad se, hoc est, aut in quantum ad substantiam principiorum : et sic est trinitas ista, materia, forma, compositio, quæ ponitur in libro de Regulis fidei; aut quantum ad habitudines : et sic est illa, numerus, pondus, mensura. In numero namque intelligitur principiorum distinctio; in pondere, propria ipsorum inclinatio; in mensura autem, eorum ad invicem proportio. At vero si consideretur una creatura in comparatione ad alias creaturas, hoc potest esse, vel in quantum agit actione naturali : et sic sumitur trinitas illa Dionysii, substantia, virtus, et operatio; aut in quantum agit actione spirituali : sicque sumitur illa, quod constat, quod congruit, quod discernitur. Si vero consideretur creatura per respectum ad Deum, hoc potest esse dupliciter : aut in quantum refertur tantum : et sic est illa, modus, species, ordo; aut in quantum refertur et assimilatur : et ita est illa, unitas, veritas, bonitas. Quoniam ergo vestigium attenditur in comparatione ad Deum proprie, ideo in his ultimis conditionibus proprie accipitur vestigium. Et quoniam magna est inter istas conditiones convenientia, idcirco Magister miscet hæc invicem propter mutuam convenientiam et correspondentiam. Nam unitas correspondet

Alanus ab Insulis.

A modo, qui respicit Deum ut causam efficientem; veritas correspondet speciei, quæ respicit Deum ut causam exemplarem; bonitas ordini, qui respicit Deum ut causam finalem. Hæc Bonaventura in Scripto.

Porro in Itinerario mentis super his diffusius tractat, inter cetera dicens : Mundus iste sensibilis intrat in animam per portas quinque sensuum, non per substantiam suam, sed per suam similitudinem, quæ primo generatur in medio, deinde in organo, et ab organo exteriori in interius or-B ganum, deinceps in vim intellectualiter apprehensivam. Ex perceptione quoque sensibilis convenientis oritur delectatio, deinde perfecta dijudicatio intellectiva. Hæc sunt vestigia in quibus Deum possumus speculari. Quum enim species apprehensa, sit similitudo ab objecto in medio genita, atque deinceps organo impressa, sicque in suum ducat principium, utpote in objectum cognoscendum : manifeste insinuat, quod lux illa æterna gignit ex se similitudinem sui, puta splendorem sibi C æqualem, consubstantialem et coæternum; et quod imago illa Dei Patris, in toto mundo quasi in medio, producit similitudinem sui in suis effectibus, et per gratiam unionis unitur rationali naturæ, quemadmodum species sensibilis organo corporali. Si ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem seu similitudinem generare, manifeste exclamant quod in eis tanquam in speculis videri potest æterna generatio Verbi; et per delectationem consequentem insinuatur processio Spiritus Sancti, qui D est quædam hilaritas Patris ac Filii, ut infra patebit. Itaque omnes creaturæ istius sensibilis mundi, animum contemplantis ac sapientis ducunt in Deum æternum, eo quod sint umbræ et resonantiæ ac picturæ primi principii et æternæ originis summæque lucis, vestigia quoque et simulacra atque spectacula primæ artis efficientis, exemplantis, et ordinantis, nobis ad contuendum proposita, et signa divinitus data. Quæ, inquam, sunt exemplaria, vel potius exempla, mentibus adhuc rudibus

A proposita, ut per sensibilia quæ vident, transferantur in intelligibilia quæ non vident, tanquam per signa ad signata. Denique creaturæ hujus mundi sensibilis significant invisibilia Dei: partim quia Deus est omnis creaturæ origo, exemplar, et finis, omnisque effectus est signum causæ, exemplatum exemplaris, ac via finis ad quem ducit; partim ex propria repræsentatione, partim ex prophetica præfiguratione, partim ex angelica operatione, partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex sua natura est illius
B æternæ Sapientiæ quædam effigies ac similitudo : sed specialiter illa quæ in libro Scripturæ per spiritum prophetiæ assumpta est ad spiritualium præfigurationem; specialius vero illæ creaturæ in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime autem illa quam voluit ad significandum instituere, quæ tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, sed etiam sacramenti. Unde, qui ista nolunt advertere, nec Deum in his cunctis agnoscere, benedicere, ti-
C mere, colere et amare, inexcusabiles sunt omnino. — Hæc Bonaventura in Itinerario. Qui et de eadem materia scribit in Breviloquio suo : quod infra tangetur.

Insuper, de his loquitur Thomas : Tria considerantur in ratione vestigii, scilicet similitudo, et similitudinis imperfectio, et quod per vestigium devenitur in rei notitiam. Hinc imperfecta similitudo Creatoris in creaturis, ducens in ejus notitiam, appellatur vestigium Creatoris. Et quoniam
D creaturæ magis deficiunt a repræsentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum, ideo magis proprie dicitur vestigium ipsa creatura secundum quod ducit in personas, quam in divinam essentiam.

Amplius de partibus vestigii scribit Thomas : Vestigium invenitur in creatura secundum quod imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturæ habetur non statim in principiis sui esse, * quorum utrumque imperfectum est in

* [materia et forma,]

se, sed in conjunctione ad suum finem. Distantia autem non conjunguntur sine medio. Hinc in creaturis inveniuntur principium, et medium, ac finis : secundum quæ tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturæ. Atque secundum rationem trium istorum, repræsentatur in creaturis divinarum distinctio personarum, in quibus Pater est principium et prima persona, Filius media, Spiritus Sanctus tertia et ultima, in qua terminatur personarum processio. — Porro, inter duo extrema possunt esse media multa. Hinc principium, medium, et finis, diversimode assignantur, secundum quod ex omnibus his quædam accipi queunt tanquam principium, et quædam ut medium, et quædam ut finis, ea diversimode combinando. Ideo a diversis partes vestigii diversimode exprimuntur. Verbi gratia, primum pertinens ad perfectionem rei, sunt essentialia ejus principia; ultimum autem, est comparatio ejus ad alia, utpote prout non solum in se ipsa perfecta est. Et inter ista sunt media multa. Est namque dispositio seu inclinatio principiorum ad esse principiati, est quoque limitatio principiorum sub forma principiati, et est forma principiati, et est virtus, et actio, ac multa similia. Potest ergo assignari vestigium, ita ut pro principio sumatur solum id quod est primum in re, puta substantia principiorum; et pro medio, id quod immediate est sequens, videlicet dispositio seu inclinatio principiorum ad esse principiati; et pro fine, totum quod sequitur, scilicet principiatum. Sicque sumitur illud Sapientiæ, Omnia in numero, pondere, et Sap. xi, 21.
mensura constituisti : quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principiati, mensura ad terminationem principiorum sub esse terminato causati, sic quod in terminatione hac sumatur etiam terminatio in operari, ac in ceteris omnibus. Insuper potest vestigium aliter sumi, accipiendo pro principio substantiam principiorum et inclinationem, et

quidquid aliud ad principia pertinet; pro medio autem sumatur forma principiati; et pro ultimo, comparatio rei ad alia. Sicque sumuntur illa : quod constat, quod discernitur, quod congruit. Constat enim res per sua principia, discernitur per formam, congruit per comparationem ad alterum. Consimiliter accipiuntur, modus, species, et ordo : ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principiati, species ad formam, ordo ad comparationem ad alterum. Conformiter accipiuntur, unum, verum, bonum : ut unitas rei ad suam pertineat determinationem prout ex principiis suis est constituta, veritas ad formam, bonitas autem ad finem. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte, quæstione quadragesima quinta : Omnis (inquit) effectus repræsentat aliqualiter suam causam, sed diversimode. Nam quidam effectus solum repræsentat causalitatem suæ causæ, non autem formam seu naturam ipsius, ut fumus ignem : et talis videtur repræsentatio vestigii. Quidam vero effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, ut ignis generatus ignem generantem. In omnibus itaque creaturis est repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ oportet reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet namque creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, ordinem quoque ad aliud. Et quantum ad primum, repræsentat Patrem; sed in quantum habet formam ac speciem, repræsentat Filium, qui est Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis; secundum vero quod ordinem habet ad aliud, repræsentat Spiritum Sanctum, qui amor est : quoniam ordo effectus ad aliud, est ex voluntate creantis, ad quam pertinet amor. Hinc sexto de Trinitate asserit Augustinus, quod vestigium Trinitatis invenitur in qualibet creatura, secundum quod est aliquid unum, et ut specie quadam formatur, at-

A que ut quemdam ordinem tenet. — Hæc Thomas in Summa. Ex cujus verbis habetur, quod vestigium Trinitatis in qualibet creatura reperiatur.

Et de hoc quoque in Scripto testatur : Vestigium invenitur in creatura prout consequitur et habet esse perfectum a Deo. Idcirco in partibus vestigii non oportet assignare vestigium, quia iretur in infinitum; nec in accidentibus, nisi in ordine ad substantiam, ita quod accidentia magis sunt modi, et species, ac ordines substantiarum,
B quam ipsa habeant tria hæc. Tamen, quia per quodlibet accidens additur aliquod esse subjecto, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Ideo quod aufert accidens illud, privat parte vestigii quantum ad illud esse : sicut peccatum, quod privat gratia ac virtute, dicitur privatio speciei, modi, et ordinis, secundum esse gratuitum. Nihilo minus manent hæc tria secundum esse naturæ. Sic quoque in anima rationali seu homine, secundum aliud et aliud assignatur ratio imaginis et
C ratio vestigii : quia imago Trinitatis consistit in anima quoad vires ejus superiores; vestigium vero, in quantum est quædam natura creata. Conformiter gratia gratum faciens dicitur perfecta Dei similitudo respectu aliarum similitudinum creatarum. Habet tamen rationem vestigii secundum id in quo cum aliis creaturis communicat. — Verumtamen his objici potest, quia secundum Ambrosium in Hexameron, lucis natura est, ut non sit creata in numero, pondere, et mensura, ut alia. Item ut ait
D Bernardus, modus caritatis est esse sine modo. Et respondendum ad primum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere, et mensura, quum habeat esse et posse finitum; tamen respectu aliarum corporalium creaturarum, habet quodammodo indeterminatam virtutem, quia per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et perficiuntur : sicque dicitur non esse creata in numero, pondere, et mensura. [Ad secundum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari : aut

secundum esse quod habet in subjecto, et hoc modo modum habet secundum mensuram recipientis, vel ex natura, vel ex conatu; aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum.] — Hæc Thomas. Aliqui tamen dicunt, quod etiam in partibus vestigii sit assignare vestigium secundum varias habitudines, et quod in actibus rationis potest esse processus in infinitum.

Præterea, circa hæc ait Petrus compendiose ac pulchre : Deus est causa omnis creaturæ secundum triplicem rationem causalitatis. Est enim causa efficiens per potentiam, causa exemplaris per sapientiam, causa finalis per bonitatem. Hinc omni creaturæ imprimit similitudinem hujus triplicis causalitatis, faciens omnia in modo, specie, et ordine, seu in numero, pondere, et mensura : dans unicuique esse terminatum, quod per appropriationem attribuitur potentiæ Patris; et esse distinctum, quod attribuitur sapientiæ Filii; et esse ordinatum, quod bonitati Spiritus Sancti. Est autem duplex similitudo : una indistincte repræsentans, ut similitudo pedis, quæ repræsentat speciem animalis, non individuum; alia vero distincta, ut similitudo faciei, quæ repræsentat individuum. Prima transfertur ad significandum repræsentationem naturæ, quæ personis communis est, et vocatur vestigium; secunda, ad significandum repræsentationem personarum, et appellatur imago. Prima est in omnibus creaturis, secunda in solis hominibus et angelis. Hæc Petrus.

Amplius Alexander de hac materia plenissime scribit, et quærit an tria hæc, modus, species, et ordo, in omni sint creatura. Et arguit quod non, quia secundum Augustinum, peccatum est corruptio horum trium : ergo non sunt nisi in intellectuali et rationali creatura, in qua dumtaxat potest esse peccatum. Ad quod respondet : Modus, species, et ordo, dicuntur dupliciter, scilicet : proprie solum, sicque reperiuntur in omni creatura rationali secundum quod ab omnibus creatu-

A ris aliis differt; sic quoque per peccatum possunt corrumpi. Secundo sumuntur communiter : et sic sunt non solum in rationali creatura prout ab aliis differt, sed in ipsa secundum quod cum aliis convenit; et ita reperiuntur in omni ente. Nam verbi gratia, voluntas creata, in quantum est quædam natura, habet modum, speciem et ordinem quæ consequuntur omnem rem, sicut et aliæ creaturæ : et sic modus, species et ordo non sunt dirimibiles aut corruptibiles per peccatum. Sed B considerata voluntas ut ordinabilis est sponte ad bonum gratuitum, habet speciem, modum et ordinem minorabiles per peccata. Est quippe duplex vertibilitas : una quæ concomitatur omnem creaturam eo quod creatura est; et hæc vertibilitas per naturam est de esse in non esse, correspondetque modo, speciei et ordini prout in omni creatura consistunt. Alia vertibilitas est quæ non est in non esse simpliciter, sed in non esse moris, quod est malum culpæ : et est vertibilitas electionis, C correspondetque modo ac speciei et ordini quæ sunt in rationalibus tantum, in quibus debet esse moderamen virtutis, species gratiæ, et ordo conversionis ad summum bonum. — Amplius, tria ista ab Augustino posita, scilicet modus, species, ordo, sunt realiter idem cum tribus illis quæ Sapientiæ undecimo exprimuntur, quæ sunt, numerus, pondus, mensura, ita *Sap.* xi, 21.
ut numerus referatur ad speciem, modus ad mensuram, pondus ad ordinem. Sed in hoc est differentia, quoniam hæc tria, D mensura, numerus, pondus, dicunt dispositiones rei ut est in fieri : quod patet in cæmentariis, qui dum faciunt aliquid, mensurant, numerant et ponderant quotquot ad opus necessaria sunt. Ideo, quia auctor libri Sapientiæ loquitur de rebus ut sunt in fieri (nam dicit, Disposuisti), proprie utitur tribus prædictis. Modus vero, species, et ordo, proprie dicunt dispositionem rei ut jam facta est. Hinc Augustinus loquens de conditionibus rerum ut jam facta sunt, proprie utitur tribus his,

modus, species, ordo. Est etiam multiplex ordo rei, videlicet ad suas partes seu ad ea quæ in ipso sunt, et ad entia universi, et item ad Creatorem. Sicque ordo diversimode a diversis exponitur. — Insuper, penes hæc tria determinatur atque dignoscitur bonum, tam in Creatore, quam in creaturis. Bonum namque in Creatore (secundum Dionysium) dicitur, ex quo omnia, quoniam bonum est sui diffusivum : et sic se habet in ratione efficientis ad bona causata. Rursus dicitur bonum increatum, in quo omnia sunt contenta : et ita se habet in ratione causæ formalis seu exemplaris ad bona creata, quæ exemplariter sunt in eo. Tertio dicitur bonum increatum, quod cuncta affectant, et ad quod omnia convertuntur : et ita se habet in ratione causæ finalis ad omnia. Bonum ergo creatum dicitur, quia a bono, et quia in bono, et quia ad bonum. Modus autem sumitur ex comparatione creaturæ ad efficientem, quia dat modum; species ex ordinatione rei ad causam formalem; ordo ex comparatione ad causam finalem. Principaliter tamen secundum ordinem ad causam finalem, attenditur ratio bonitatis. Hæc Alexander.

Circa hæc scribit Richardus : Ex hoc quod Deus est causa creaturarum efficiens, exemplaris, et finalis, oportet in omni creatura esse limitationem, eo quod sit effecta; et speciem, id est pulchritudinem, eo quod ad pulcherrimum exemplar producta sit; et ordinem, eo quod habeat finem ad quem ordinatur. Denique tria ista in quantum sunt partes vestigii, non superaddunt rei in qua sunt, aliquid absolute : quoniam creatura limitata est se ipsa, id est per se ipsam formaliter. Hinc limitatio creatæ essentiæ, super ipsam non addit nisi relationem ad causam efficientem, et sua pulchritudo relationem ad causam exemplarem, ejusque ordo relationem ad causam finalem : aliter modi esset modus, et species speciei, et ordinis ordo in infinitum. — Præterea quærit Richardus, utrum cognitio Dei per vestigi-

A um, sit prima cognitio quam per naturam de Deo habemus. Ad quod respondet : Quamvis cognitio nostra de Deo per naturam valde sit generalis, una tamen est generalior alia. Quum enim intelligimus ens in communi, non descendendo ad ens creatum vel increatum, intelligimus Deum intellectione generalissima, in quantum intelligimus aliquid sibi et creaturis per analogiam commune : et hæc naturalis cognitio Dei, prior est cognitione ejus per vestigium. Cognitio namque per vestigium

B præsupponit in intellectu alicujus alterius rei cognitionem, non econtrario. Alio modo cognoscitur Deus a nobis, in quantum cognoscimus esse aliquod ens primum et increatum, cujuslibet alterius entis causam efficientem, exemplarem, et finalem : quam cognitionem naturaliter habemus de Deo, primo per vestigium, quia in omni naturali cognitione quam habemus de Deo in quantum cognoscitur ut quid distinctum ab ente creato, cognitio per vestigium prima est. Hæc Richardus.

C Amplius, secundum Ægidium, sicut vestigium corporale repræsentat eum cujus est vestigium, repræsentatione medio modo se habente inter repræsentationem omnino confusam et repræsentationem distinctam (ut patet de vestigio Petri, quod repræsentat eum quantum ad speciem, scilicet, quod sit vestigium hominis, non quantum ad individuum illud : cognitio autem speciei est media inter cognitionem generis atque suppositi, et distinctior cognitione generis, ac minus distincta quam

D individui notitia); sic vestigium Trinitatis in creaturis, repræsentat personas quantum ad attributa appropriata (quæ sunt, potentia, sapientia, bonitas), quorum cognitio habet se medio modo inter cognitionem attributorum essentialium non appropriatorum (ut sunt, essentia, deitas, et cetera consimilia, quæ sunt quasi omnino non distincta), et inter omnino propria, quæ sunt personarum constitutiva, ut paternitas, filiatio, quæ sunt quasi omnino distincta. — Insuper quærit Ægi-

dius, an vestigium Trinitatis reperiatur in A omnibus creaturis æqualiter. Ad quod respondet quod sic, quantum ad numerum partium ejus : quia in omnibus attenditur vestigium quantum ad tria, ut patuit. Non autem invenitur in cunctis æqualiter quoad intensionem partium harum : quia secundum quod creaturæ magis aut minus participant de bonitate divina, secundum hoc invenitur in eis vestigium magis seu minus perfecte. — Quærit quoque Ægidius, an vestigium accipiatur magis respectu divinæ essentiæ, aut trinitatis per- B sonarum. Et respondet : Vestigium dicit imperfectam cognitionem. Imperfecta autem cognitio dupliciter dicitur. Primo, respectu diversæ cognitionis : sicut cognitio *quid est,* exstat perfectior quam cognitio *quia est*. Secundo, respectu ejusdem cognitionis, secundum quod de aliqua re potest certius cognosci quia est vel quid est, ab uno quam ab alio. Quum ergo cognitio Dei per vestigium ducat magis proprie et certitudinalius in cognitionem divinæ essentiæ quam personarum, vestigium, C quod dicit imperfectam repræsentationem, magis attenditur respectu Trinitatis quam Deitatis. Hæc Ægidius. — Præhabitis quoque concordant scripta Durandi.

Verum prædictis, in quibus præclari solennissimique doctores concordant, Scotus solita sibi singularitate contradicit.

Et primo impugnat inductam distinctionem vestigii atque imaginis, quod scilicet vestigium repræsentat aliquid confuse, quantum ad speciem, non distincte, D quantum ad singularem notitiam, seu naturam individualiter determinatam; imago autem repræsentat distincte. Contra quod arguit ita : Si esset tantum unum animal, nec posset esse animal aliud, adhuc impressio pedis in pulvere esset vestigium animalis, et non imago : et tamen repræsentaret singulare, et non aliquid secundum speciem. — Sed hæc objectio Scoti potest multipliciter atque facillime solvi. Et primo dico ad eam, quod etiam in casu prætacto, vestigium illud ex sua proprietate, natura et figuratione, non plus repræsentaret id cujus est vestigium distincte, quam modo : et quod in tali casu repræsentaret singulare, non esset ex sua dispositione, sed quia aliunde sciretur ab intuente vestigium illud, non esse nisi individuum unum in specie illa. Secundo dico, quod argumentum prætactum non est contra mentem doctorum quos reprehendit. Quum enim agere sit suppositorum, non est dubium quin etiam nunc vestigium repræsentet aliquo modo singulare, utpote singularis effectus singularis causæ. Sed idcirco dicitur non repræsentare individuum cujus exstat vestigium, quia non repræsentat illud quantum ad facialem notitiam, et quantum ad proprietates, dispositiones et circumstantias individuales. Tertio dico, quod distinctio illa doctorum datur secundum naturalem et realem cursum ac ordinem rerum : ideo talis casus non obviat. Denique phœnix est unica avis, et tamen ejus vestigium nequaquam inducit in cognitionem phœnicis distinctam, perfectam, ac individualiter circumstantionatam, sed valde confusam et imperfectam. Rursus, quamvis non esset nisi unus leo in rerum natura, aut unus homo, tamen eorum vestigium non repræsentaret ex sua formatione nisi pedem quantum ad inferiorem superficiem, non autem an pes sit sanus vel æger, spissus aut tenuis, albus aut niger, et an is cujus est vestigium, exsistat in aliis partibus corporis monstrosus.

Secundo sic arguit : Omnes creaturæ repræsentant Deum sub ratione generali tantum, quia ex creaturis cognoscimus Deum tantummodo in communi conceptu entis. Ergo non distinguitur vestigium ab imagine per hoc quod vestigium repræsentat Trinitatem in generali et indistincte, imago autem in speciali et distincte. — Ad quod respondeo, quod etiam naturali ratione Deus gloriosus et excelsus cognoscitur ex creaturis, non solum in communi conceptu entis, sed etiam spe-

cialiter ut ens intellectuale et immateriale; nec hoc solum, sed etiam quod sit intellectus primus universaliter agens, et purus actus, quod ei solummodo convenit; item, quod ipse est omnium primum causale principium, bonitas pura, veritas prima, et multa similia, quæ ei dumtaxat vere ac propriissime competunt ex natura, quamvis per modum in infinitum sublimiorem et perfectiorem, quam in vita hac comprehendere valeamus. Denique ista jam tacta puri philosophi cognoverunt de Deo, ut patuit supra.

Insuper arguit Scotus contra verba doctorum præallegatorum, dicentium quod creatura refertur ad Deum secundum tres modos relationis quinto Metaphysicæ positos, utpote per rationem producti ad principium productivum, per rationem exemplati ad causam exemplarem, et tertio in ratione finis. Contra hoc arguit sic : Deus non refertur ad creaturam nisi quia creatura refertur ad ipsum. Sed ista est relatio secundum tertium modum, in quo non refertur unum ad aliud nisi quia econtra : ergo Deus tantum refertur ad creaturam secundum tertium modum. Unde oportet quod relationes quæ sunt secundum alios duos modos, quum sint reales, sint realiter in utroque extremo, etc. — Ad istud breviter dico, quod omnis relatio Creatoris ad creaturam, est rationis dumtaxat; relatio autem creaturæ ad Deum, realis. Hinc objectio ista infirma, nil prorsus convincit. Potestque creatura ad Deum referri sub multiplici habitudine, proprietate ac dependentia.

Consequenter Scotus subdit : Præterea, contra id quod dicitur, quod vestigium non est nisi relatio creaturæ ad Deum secundum tres modos relationis, arguitur : nam ratio vestigii non attenditur secundum relationem creaturæ ad Deum, quoniam non est similis Deo per relationem, sed per fundamentum. — Ad quod dico, quod præfati doctores non dicunt vestigium esse solam relationem, nec in sola relatione dicunt consistere rationem vestigii. Imo

A nullus eorum id dicit. Et quamvis Alexander dicere videatur quod in relationibus ratio consistat vestigii, non tamen intelligit hoc per fundamenti exclusionem : imo frequenter testatur quod in modo, specie, et ordine, in numero, pondere, et mensura, in unitate, veritate, et bonitate, ratio vestigii attendatur. Sed verum est, et doctores id asserunt, quod vestigium in his consistit per relationem ad Deum. Imo vestigium formaliter sumptum, relationem importat sicut imago. Ideo non est verum

B quod Scotus ait : Ratio vestigii non attenditur secundum relationem creaturæ ad Deum. Conformiter falsum videtur quod affirmat : Creatura non est similis Deo per relationem. Imo homo assimilatur Deo Patri omnium per paternitatem, per dominium, per prælationem, per principatum, per jurisdictionem, quæ omnia relationem designant : imo per hæc homines præsidentes dicuntur ministri atque vicarii Dei, imo et dii, juxta illud in Exodo : Diis non *Exod. xxii, 28.* detrahes.

C Deinde Scotus assignat distinctionem inter vestigium et imaginem, dicens quod distinguuntur per repræsentationem totius et partis. Nam quod est vestigium respectu totius, est imago respectu partis. Unde impressio pedis in pulvere, licet sit vestigium respectu animalis, est tamen imago pedis. Nunc autem, quamvis in divinis non sit totum et pars in se, tamen ut comparantur ad intellectum nostrum, habent modum totius et partis. Creata ergo ducunt intellectum nostrum ad cognoscen-

D dum totum virtuale in divinis per unitatem, speciem, et ordinem. Sicque vocatur vestigium, quia sic non ducit particulariter in aliquam personam secundum proprium sibi; sed imago ducit ad cognoscendum personas particulariter secundum ea quæ ipsis sunt propria. Idcirco imago similitudo est partis, vestigium vero totius. Hæc Scotus.

Contra quæ tria objiciuntur. Primum, quod non solum unius divinæ et increatæ personæ, sed totius supergloriosissimæ Tri-

nitatis imago est anima rationalis seu in A anima ipsa, ut in textu ex verbis Augustini apertissime declaratur. Sicque imago perfecte, proprie et integre sumpta, totam respicit Trinitatem, non unam aut determinatam personam. Secundum, quod etiam in rebus creatis imago proprie est totius : quemadmodum statua Herculis, imago est totius personæ ejusdem. Tertium, quod impressio pedis in pulvere, non est proprie pedis imago : quia ut declarat Albertus, non repræsentat pedem perfecte, sed solum quoad inferiorem superficiem ejus, B prout supra jam patuit plenius. — Multa alia scribit circa hæc Scotus. De quibus pertranseo, quoniam infructuosa videntur.

Nunc solvenda sunt argumenta in quæstionis principio tacta. Et dicendum ad primum, quod nec in vestigiis suis, nec in imagine sua, Trinitas superbenedicta tam clare relucet, ut ex eis per naturalem rationem valeat agnosci : et hoc, propter præhabitas causas. — Ad alia duo dicendum, quod vestigium Deo adscribitur me- C taphorice, non proprie, sicut expositum est. — Ad quartum respondet Petrus : Triplex est similitudo. Prima est æqualitatis : ut duorum hominum in humanitate. Hæc transfertur ad significandum repræsentationem notionis. Secunda est participationis : ut duorum alborum in albedine. Hæc transfertur ad significandum repræsentationem personarum. Et de hac loquitur in definitione illa Philosophus. Tertia est imitationis : ut imaginis et imaginati. Hæc est inter Deum et creaturam. Hæc Petrus. D — Ad quintum respondet Albertus, quod illæ auctoritates sic intelliguntur, quod Deus per vestigia non sufficienter comprehenditur.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An partes vestigii convenienter in littera approprientur personis.**

Videtur quod non. Primo, quoniam Patri attribuit per appropriationem esse principium : quod videtur appropriandum Filio, qui in Evangelio ait, Ego sum principium, qui et loquor vobis ; et in Apocalypsi, Ego sum Alpha et Omega, principium et finis. *Joann.* VIII, 25. *Apoc.* I, 8. — Secundo, quoniam veritatem appropriat Filio. Sed Augustinus in libro Soliloquiorum disseruit : Veritas est id quod est. Sed ens nulli appropriatur personæ : ergo nec veritas. — Tertio, quoniam ordinem appropriat Spiritui Sancto. Sed ex ordine seu ordinatione rerum innotescit sapientia Creatoris, quum sapientis sit ordinare. Sapientia vero appropriata est Filio : ergo et ordo.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera.

Circa hæc scribit Albertus : Deo Patri in littera appropriatur quod ipse est summa rerum origo, et principium a quo sumus, atque ad quod recurrimus : qui est unum, et auctor conditionis ; cui competit dicere, Fiat ; *Gen.* I, 3. et qui proprie Pater appellatur. Pater namque consideratur tripliciter, scilicet : ut principium non de principio, tam respectu personarum quam creaturarum : quia etsi Filius ac Spiritus Sanctus creant, hoc habent a Patre. Pater etiam accipitur in sua proprietate personali, et sic proprie Pater vocatur. Consideratur quoque ut finis in quem omnia referuntur, tam a personis quam a creaturis : quoniam Filius refert in Patrem quod est, a quo habet ut sit, ut ait Hilarius ; et similiter Spiritus Sanctus. Insuper, quum unum non sit ab alio, sed ab ipso est numerus omnis : hinc Patri a quo omnia, et qui a nullo, unum appropriatur. Et quoniam ei proprie convenit auctoritas, convenit ei dicere, Fiat. — Filio autem Magister attribuit septem, videlicet quod ipse est veritas, pulchritudo, forma formans, forma per quam facta sunt omnia, et forma quam sequimur, similitudo reformationis, et Verbum. Quæ approprientur aut propria sunt Filio secundum quatuor con-

siderationes ipsius. Comparatur namque ad A Patrem dicentem : et ita est Verbum. Comparatur etiam ad exitum creaturarum ab ipso. Et hoc dupliciter : vel sicut ab arte, vel sicut ab operante. Sicut ab arte, tripliciter : primo, ut est idea rei, et sic dicitur forma formans; secundo, ut exsistens extra umbram privationum eorum quorum est idea, et dicitur pulchritudo; tertio, ut totum præhabens, et continens quidquid in rebus est : sicque veritas nuncupatur. Si vero comparetur ad creaturam prout illa exit ab ipso tanquam ab operante, sic convenit Filio forma per quam omnia facta sunt. Tertio consideratur Filius ut nos ad Patrem reducens, juxta illud

Rom. v, 2. Apostoli ad Romanos: Per ipsum accessum habemus ad Patrem. Tunc consideratur adhuc dupliciter. Primo, ut imago imitationis, ad quam nostram imaginem pro viribus reformamus: et ita est forma quam sequimur. Secundo, ut recreator et mediator Dei et hominum : et sic est similitudo recreationis. — Porro Spiritui Sancto attribuuntur sex in littera, utpote quod ipse C est delectatio, bonitas, in quo omnia continentur, gratia qua reconciliamur, pax qua unitati adhæremus, et donum benignitatis. Et ista conveniunt Spiritui Sancto secundum triplicem ejus considerationem. Si enim consideretur in comparatione ad Patrem et Filium, a quibus procedit, hoc potest esse dupliciter. Primo, secundum rationem suæ processionis : quæ ratio est quod procedit ut amor ac bonitas, et sic bonitas convenit ei. Secundo, secundum modum quo se habet ad Patrem et Fi- D lium : sicque delectatio dicitur, quoniam ipse est secundum appropriationem delectatio quædam amborum. Si vero consideretur in comparatione ad creaturam universaliter, sic convenit ei esse id in quo continentur, scilicet creaturæ. Tertia consideratio Spiritus Sancti est in comparatione ad creaturam rationalem, in quam procedit ut ipsam sanctificet. Sicque consideratur tripliciter. Primo, in se, tanquam primum donum in quo omnia bona donantur : sicque convenit ei donum benignitatis. Secundo, in muneribus gratiarum : et ita convenit ei esse gratiam in qua reconciliamur. Tertio, in effectu sequente collationem sui ac gratiarum suarum : et sic convenit ei esse pacem qua unitati quæ Deus est, adhæremus. Hæc Albertus.

In cujus verbis caute sumendum est, quod Patrem ait esse finem in quem omnia referuntur, tam a personis, videlicet Filio ac Spiritu Sancto, quam a creaturis. B Siquidem quum finis sit dignior ac melior his quæ referuntur ad ipsum, Pater non dicitur proprie finis Filii et Spiritus Sancti, loquendo de Filio secundum suam divinam naturam. Et quamvis Filius et Spiritus Sanctus referunt in Patrem quod sunt et habent, tanquam in principium et datorem, non tamen tanquam in finem. Conformiter, quod Spiritus Sanctus vocatur gratia et pax qua reconciliamur ac adhæremus unitati, intelligendum est de gratia et pace increata qua efficienter reconciliamur adhæremusque Deo, non de gratia et pace qua formaliter reconciliamur et adhæremus Altissimo. Vel appellatur gratia et pax, quia est causa pacis et gratiæ exsistentis in nobis, quemadmodum Deus dicitur fortitudo et spes nostra.

Insuper, circa resplendentiam Dei benedicti in universo, pulchre scribit Richardus de S. Victore, primo Excerptionum volumine : Non est (inquiens) prætereundum, quod per opus conditionis tria Dei invisibilia, scilicet potentia, sapientia, benignitas, demonstrantur. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia, per hæc tria reguntur omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. Quæ tria sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione separari non possunt. Potentia per benignitatem sapienter creat; sapientia per potentiam benigne gubernat; benignitas per sapientiam potenter conservat. Potentiam Dei manifestat creaturarum immensitas ; sapientiam, decor ; bonitatem,

utilitas. Immensitas creaturarum constat in magnitudine et multitudine; multitudo, in similibus, in diversis, et in permixtis; magnitudo, in mole et spatio; moles, in massa et pondere; spatium, in longo, lato, profundo, et alto. Decor creaturarum est in situ et motu, in specie et qualitate. Utilitas creaturarum consistit in grato et apto, in commodo et necessario. Gratum est quod placet; aptum, quod convenit; commodum, quod prodest; necessarium, sine quo quid esse non potest. Hæc Richardus.

Hinc Thomas de Argentina : Relucet in creaturis vestigium Trinitatis. Cognoscitur enim in creaturarum magnitudine potentia Patris; in dispositione, sapientia Filii; in ornatu, bonitas Spiritus Sancti. In quolibet quoque individuo invenies unitatem, speciem, et utilitatem : quorum primum convenit Patri, secundum Filio, tertium Spiritui Sancto. — Hæc Thomas. Quocirca quæri potest, cur ornatum adscribat Spiritui Sancto, et non potius Filio, cui appropriatur pulchritudo et species. Ad quod poterit responderi, quod forsan ex vitio scriptoris pro ordinatu scriptum est ornatu; vel per ornatum intelligit perfectionem quæ est ex respectu seu unione ad finem.

Postremo Guillelmus Parisiensis in libro suo de Trinitate, ponit alia quædam vestigia beatissimæ Trinitatis in materialibus rebus. Primum est ipsum subjectum, et circumvestitio ejus, et amor naturalis quem habet ad suum ornatum : inter quæ subjectum est quasi parens suæ circumvestitionis, quoniam accidens ex substantia derivatur; circumvestitio vero est quasi proles; et mutuus amor naturalis atque tendentia unius in aliud, appropriatur Spiritui Sancto. Unde videmus quod unumquodque quærit locum suæ naturæ convenientem; et pavo amat pulchritudinem suarum pennarum, ac lutum ex eis mox excutit; corvus quoque suos abjicit pullos nisi conspexerit nigros. Secundum ponit vestigium, quia materia ex qua sive in

A artificialibus sive in naturalibus educitur forma, est quasi parens, cujus quasi proles est forma educta. In quarum mutuo complexu et nexu patet naturalis dilectio atque tendentia et inhærentia unius ad aliud : et hæc tria sunt unum subjecto, seu una substantia. Ipsa quoque materia quasi in sinu et gremio suo continet formam ut prolem : quarum est tanta connexio ac velut dilectio, ut non nisi per violentiam queant ab invicem separari. Tertium item vestigium Trinitatis ponit in
B figuris, et primum in triangulo æquilatero, qui prima est figurarum planarum. Vide quod *a b c*, tres revera anguli sunt, quum tamen ipsi sint superficies una et eadem. Estque superficies velut communis essentia angulis tribus, et triangulus velut Trinitas ipsa est. Quemadmodum enim Trinitas summa non est singulatim ulla trium personarum, sic triangulum non dicimus angulum. Triangulum ergo trinitatem intelligas angulorum, non ipsam superficiem triangulam. — Verumtamen
C scias umbram veritatis non debere usquequaque esse proportionabilem veritati : et quanto aliquæ elongatiores sunt a primo principio, tanto minus repræsentant similitudinem veræ ac summæ Unitatis et Trinitatis. Nulla autem ex rebus creatis potest esse ad integrum similitudo Creatoris : quoniam non est possibile ut communicent cum eo vel genere, aut specie seu numero, vel accidente : quæ sola similitudinem faciunt. Similitudo autem quam assignavimus, omnium similitudinum est postre-
D ma, tam ordine quam parvitate imitationis. Non est ergo mirabile si discrepet multum quod in minimo convenit. Hæc Guillelmus.

Cui consonat quod in Arce fidei diffuse scribit Alanus, dicendo : Materia, et forma, et earum compago, tria diversa sunt quæ in cujuslibet creatione principaliter exiguntur. Unde manifestum est, quod in una eadem substantia seu creatione substantiæ trinus effectus, in uno eodemque Creatore trinitatem personarum esse con-

vincit. Et rursus, licet in cujuslibet sub- A stantiæ creatione, materiam Patri, formam Filio, compositionem Spiritui Sancto possit ordo congruus adaptare; tamen in quolibet trium necesse est totam Trinitatem operari. Materia namque, tanquam substantiæ fundamentum, congruit primæ Trinitatis personæ, videlicet Patri; formam, quæ innascitur materiæ, congruenter attribuimus Filio; tertiæ vero personæ, compositionem, quæ non solum ambarum juncturam, sed et ornatum designat. Itaque materiæ forma innata, et ex istis proce- B dens compago, Filium natum ex Patre, et eorum nexum amoremque Spiritum Sanctum ab utroque procedere, nobis figuraliter denuntiat. — Hæc Alanus. Et de his ponuntur verba Augustini pulcherrima prorsus in textu : quæ legantur et attendantur.

Ad primum objectum dicendum, quod tota Trinitas adoranda est unum universorum principium, et unaquæque divina persona est omnium principium et creator : C ad quod insinuandum, Filius dixit se esse principium; et non ad innuendum quod esse principium sibi approprietur. — Ad secundum respondet Bonaventura : Veritas dupliciter consideratur, quemadmodum color, qui uno modo consideratur secundum id in quo est : sicque definitur in libro de Sensu et sensato, Color est extremitas perspicui in corpore terminato. Alio modo, in comparatione ad visum quem movet : et ita definitur in libro de Anima, Color est motivum visus secundum actum D lucidi. Similiter veritas considerari potest in comparatione ad id in quo est : sicque verum est id quod est. Et item, in comparatione ad intellectum : et sic veritas, secundum Philosophum secundo Metaphysicæ, est finis intellectus speculativi. Juxta primum modum ait Anselmus : Veritas Patris est essentia Patris. Quoad secundum dicit Hilarius : Veritas est declarativa ipsius esse. Et quoniam Filius procedit ut verbum, cui appropriatur ratio declarandi, ideo appropriatur ei ratio exemplaris, et per consequens ratio veritatis. Hæc Bonaventura. — Ad tertium, quod duplex est ordo rerum : unus in universo, alius in ultimum finem. Primus appropriatur sapientiæ, alius bonitati.

Joann. VIII, 25.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An in intellectuali et rationali creatura consistat summæ Trinitatis imago.**

Videtur quod non. Primo, quia imago est perfecta alterius similitudo. Omnis autem creatura, a repræsentatione increatæ Trinitatis et eminentia ejus distat et deficit infinite. — Secundo, quia ut habitum est, imago distincte repræsentat id cujus est imago. Si ergo superbenedictæ Trinitatis imago in creatura luceret, posset per naturalem rationem ex creaturis cognosci : cujus contrarium determinatum est supra. — Tertio, quia ut ait Gregorius, sicut in comparatione divini et increati esse, omne esse creatum est quasi non esse, et sicut respectu incircumscriptibilis lucis æternæ, omnis lux creata est tanquam umbra et tenebra; sic comparatione intelligentiæ et sapientiæ Dei, omnis creata intelligentia et sapientia est velut insipientia et nescientia. Non ergo in intellectu ipsiusque actu relucet imago supersapientissimæ Trinitatis.

In oppositum est Scriptura. Nam de angelo in Ezechiele habetur : Tu signaculum *Ezech.* similitudinis, plenus sapientia. De homine *XXVIII, 12.* quoque legitur : Faciamus hominem ad *Gen. I, 26.* imaginem et similitudinem nostram.

Ad hæc Thomas : In hoc, inquit, imago a vestigio differt, quod vestigium est confusa et imperfecta alicujus similitudo; imago autem repræsentat rem magis determinate secundum omnes suas partes dispositionesque partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest.

Idcirco in illis creaturis tantum est Dei imago, quæ propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur ac repræsentant, id est in angelo et homine, secundum id quod in ipsis nobilius est. Alia vero, secundum quod plus de bonitate et perfectione Dei participant, magis accedunt ad rationem imaginis. Sicque Augustinus in libro de Trinitate, imaginem Trinitatis in visu corporali ostendit, secundum tria quæ ad visionem sunt necessaria, utpote objectum, species ejus in oculo, et videntis intentio; item in phantasia aliisque potentiis sensitivis. Sed in nulla earum est tam perfecta similitudo, ut proprie dici queat imago, quemadmodum in potentiis mentis, in quibus distinctio, consubstantialitas atque æqualitas inveniuntur, prout infra dicetur. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione nonagesima tertia, ait : Secundum Augustinum libro LXXXIII Quæstionum, ubi imago, ibi et similitudo, sed non semper econverso. Quo constat, quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid super rationem similitudinis addit, videlicet quod ex alio sit expressa. Imago etenim dicitur eo quod ad alterius imaginationem* producitur. Hinc ovum, quamvis sit alteri ovo simile et æquale, non tamen vocatur ejus imago, quia non est expressum ex illo. Æqualitas autem non est de ratione imaginis, secundum Augustinum ibidem, ut patet de imagine hominis apparente in speculo; est tamen de ratione perfectæ imaginis. Perfectæ namque imagini non deest quidquam quod insit illi de quo expressa est seu producta. Manifestum est autem quod in homine reperitur aliqua Dei similitudo quæ deducitur a Deo tanquam ab exemplari. Non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar illud hoc exemplatum. Hinc in homine est imago Dei non perfecta, sed imperfecta : quod designat Scriptura, quum ait hominem factum ad imaginem Dei. Præpositio enim *ad*, notat quemdam accessum qui compe-

* *alias* imitationem

A tit rei distanti. Unde in Isaia habetur : Cui similem fecistis Deum? aut quam imaginem ponetis ei? (*Is.* XL, 18.) ad insinuandum quod in creaturis non relucet similitudo æqualis aut perfecta imago Dei. Quod tamen intelligi potest de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis. Unde signanter ait : Quam imaginem ponetis ei? Sed ipsemet Deus posuit sibi in homine spiritualem imaginem. Denique Unigenitus Patris est perfecta imago ipsius, juxta illud Apostoli : Qui est imago Dei invisibilis. (*Coloss.* I, 15.) Hinc Filius Dei dicitur Patris imago, et nunquam B ad imaginem. Homo autem et propter similitudinem vocatur imago, et propter similitudinis imperfectionem, ad imaginem. Et quia perfecta Dei similitudo esse non potest nisi in identitate naturæ, imago Dei in unigenito Filio, est sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut imago regis in nummo, ut asserit Augustinus libro de Decem chordis. Hæc Thomas in Summa.

Præterea, in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo undecimo, de his pro- C fundius scribit, inter cetera dicens : Imago rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ non communicat in natura cum eo cujus est imago, sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, quemadmodum statua ænea imago est hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei, ut species intelligibilis. Ratio enim hominis in intellectu, non est homo. Nam et Philosophus dicit : Lapis non est in anima, sed species lapidis. D Imago autem rei quæ eamdem habet naturam cum re cujus est imago, est sicut filius regis, in quo sui patris imago apparet : sicque Filius Dei est Patris imago. Hæc ibi.

Sed contra hæc objici potest, quia secundum divinum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, sol est evidens Dei imago : ergo non solum intellectualis et rationalis creatura. — Ad hæc Petrus respondet : Imago uno modo communissime dicitur pro omni repræsentativo Dei.

Sicque sol vocatur imago Dei, quia in multis exterioribus similitudinem habet cum Deo, ut ibidem S. Dionysius docet. Sicque dixit Boetius : (Boetius, lib. III, metr. 9.)

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Et idem dicit Plato in primo Timæi. Secundo, imago dicitur proprie, ut angelus, propter repræsentationem simplicitatis divinæ. Tertio, magis proprie, ut homo seu anima, propter repræsentationes unitatis et Trinitatis. Quarto, propriissime, sicut unigenitus Filius Patri in nullo dissimilis. — Hæc Petrus. Tamen quod dicit hominem seu animam magis proprie dici imaginem quam angelum, infra diligentius inquiretur.

Circa hæc movet Ægidius tres quæstiones : prima est, an in angelis sit Dei imago; secunda, an in homine; tertia, an in muliere. Ad primam respondet : Vestigium Trinitatis repræsentatur in creaturis, dum Trinitas per communia declaratur; sed repræsentatur imago, quando per propria. Personæ autem divinæ per originem distinguuntur. Ideo personalia in divinis accipiuntur per actus notionales, qui radicaliter sunt in actibus ad se conversivis: qui sunt, intelligere, velle, etc. Converti vero ad se, non convenit alicui corpori, aut organicæ seu corporali potentiæ (quemadmodum probat Proclus), sed soli intellectuali naturæ. Ideo in ea dumtaxat proprie est Trinitatis imago. Propter quod dicit Damascenus quarto libro : Quid est secundum imaginem, nisi intellectivum? Quasi dicat, Nihil. Intellectivum vero potest tripliciter sciri. Primo, ex hoc quod habet actionem corpori non communicatam : et talis præsertim est angelus, qui est incorporalis et simplex. Secundo, quia hujusmodi actionem non communicat corpori per se, sed per accidens : et hujusmodi substantia intellectualis est homo, qui non intelligit sine phantasmate. Tertio, quia aliquo modo communicat intellectui in actione intellectuali, sicut phantasia dicitur intellectualis. Hinc patet quod imago

A Trinitatis præcipue reperitur in angelo, quia post Deum est magis intellectualis; deinde in homine, qui quamvis sit rationalis, est tamen etiam intellectualis, et quædam intelligit claro simplicique intuitu. Per quod patet secundi solutio. Ad tertium quoque dicendum quod imo, quum inter virum et mulierem non sit distinctio secundum speciem. Ideo non magis est vir per se intellectualis, quam mulier. Tamen per accidens potest vir magis esse imago Dei, in quantum omnes homines processerunt ab uno viro, non ab una muliere;
B et quia mulier facta est propter virum, non econverso : quemadmodum omnia processerunt a Deo, et sunt propter Deum. Et quantum ad hoc, dixit Apostolus : Vir imago est Dei, mulier autem viri. (1 Cor. xi, 7.) Verum ista sunt accidentalia imagini. Unde Augustinus in libro de Trinitate, ostendit quod non est distinctio inter virum et mulierem in eo quod sunt ad imaginem Dei. — Hæc Ægidius. Quibus concordat Richardus.

C Denique Antisiodorensis in secunda parte Summæ suæ, ad quæstionem hanc, cur vir dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, non mulier, respondet : Tribus de causis hoc dicit Apostolus. Prima est, quia vir immediate factus est ad imaginem et similitudinem Dei, mulier vero mediante viro : quia facta est propter virum. Unde fertur in Genesi : Faciamus ei adjutorium simile sibi. (Gen. ii, 18.) Secundo, quia vir naturaliter perspicaciorem habet intellectum quam mulier, atque se-
D cundum ordinem naturæ debet mulier subjici viro. Tertio, quia sicut ab uno Deo sunt omnia, ita ab uno viro sunt alii homines tam mares quam feminæ. Verumtamen Augustinus verba illa Apostoli dicit potius esse trahenda ad figuram seu mysticum sensum, ita quod Apostolus per verba illa dedit intelligi virum et mulierem esse in homine interiori, id est rationem superiorem, quæ contemplatur divina, et rationem inferiorem, quæ versatur circa terrena et regi debet a ratione su-

periori, secundum quam dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, et non proprie secundum rationem inferiorem. Hæc Antisiodorensis.

Qui etiam quærit hic, quare homo dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, et non angelus, quum tamen dicat B. Dionysius quod angelus est prima imago Dei, et rursus, quod angelus habet intellectum deiformem. Ad quod respondet, quod angelus a nobiliori excellentiorique dono nomen sortitur, et dicitur Lux in Genesi, quo legitur, Fiat lux; et in Ezechiele, Tu signaculum similitudinis Dei. Quod est propter deiformitatem et perspicacitatem sui intellectus, cujus luciditas atque subtilitas tanta est propter abstractionem a carne, quod sine tempore et absque mora collationis intuetur quid agendum, quid fugiendum sit. Sic autem homo in omnibus videre non potest. Hæc Antisiodorensis.

Gen. I, 3. *Ezech.* XXVIII, 12.

Ad primum dicendum, quod homo seu angelus dicitur perfecta Dei imago, non simpliciter, sed in genere, et secundum modum possibilem creaturæ. — Conformiter dicendum ad aliud, quod imago repræsentat distincte comparatione vestigii, non tamen ita distincte, quod ex ea sine lumine fidei possit Trinitas summa cognosci. Nam quamvis non esset in Deo trinitas personarum, adhuc tamen esset in eo intelligere et velle essentialiter sumpta. — Ad tertium dicendum, quod quamvis respective sit ita, tamen absolute loquendo, tam homo quam angelus est Dei imago.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur, An imago et similitudo Dei eminentius resplendeant in homine quam in angelo.

Videtur quod sic. Primo, ex prætacta Petri auctoritate. — Secundo, quia Henricus de Hassia in libello suo qui dicitur Speculum animæ, hoc affirmat. — Tertio, nam homo dicitur microcosmus, ita quod totus mundus quasi repræsentatur ac relucet in eo: ergo in ipso magis quam in aliqua alia parte mundi majoris, Deus repræsentatur. Nam et in Evangelio dicitur omnis creatura, quia cum omni ente creato aliquid simile habet. *Marc.* XVI, 15.

In contrarium arguitur primo, quia quo aliquid est Deo propinquius, eo est ei similius: sed angelus est Deo propinquior quam sit homo, quum in libro Confessionum asserat Augustinus quod Deus creavit angelum prope se. — Secundo, quia ut in libro de Angelica loquitur hierarchia Dionysius sanctus, angelus est deiformissimum atque mundissimum speculum Dei; et rursus, Ipsi (inquit) supermundani animi, sunt quasi in Deitatis vestibulis collocati. — Tertio, quia ut Isaac Israelita philosophus in libro Definitionum testatur, anima rationalis est creata in umbra intelligentiæ. Ergo imago et perfectio Dei multo splendidius relucent in angelis quam in hominibus aut animabus. — Quarto, quia in Evangelio Christus fatetur: Qui minimus est in regno cœlorum (id est infimus beatorum supernorumque civium), major est illo, puta Joanne Baptista adhuc viatore. *Matth.* XI, 11.

Circa hanc quæstionem videntur doctores quidam diversimode esse locuti, quia ut præcedenti patuit quæstione, Antisiodorensis, Thomas, et Ægidius, conscripserunt quod absolute loquendo, imago Dei magis in angelo quam in homine fulget, et clarius præsentatur, quamvis quantum ad accidentalia quædam, et ad proprietates ac habitudines circa alia, magis reperiatur imago in homine. Aliqui vero senserunt oppositum. Sed contradictio hæc forsitan concordatur per verba Petri, dicentis: In Deo est tria considerare. Primo, simplicitatem essentiæ et essentialia attributa. Sicque in angelo magis relucet imago, ut ex divini Dionysii auctorita-

tibus demonstratur. Secundo, trinitatem personarum et consubstantialitatem earum. Sic in homine magis apparet imago, quia in homine est major distinctio virium et actionum in quibus Trinitatis imago consistit. Tertio, comparationem ad creaturas. Sic rursus in homine imago evidentius seu multiplicius reperitur: quia ut tactum est, quemadmodum Deus est universorum principium, et totus in toto universo, ac totus in qualibet ejus parte; sic anima est tota in toto corpore suo, et tota in qualibet ejus parte, primusque homo principium est totius generis sui : et sicut Creator omnipotens omnia posuit in esse naturali, sic intellectus animæ omnia materialia ponit in esse intelligibili. Verumtamen reor, quod sicut vis intellectiva atque potentia volitiva et actus earum sunt multo præclarius in angelis quam hominibus, sic et imago Trinitatis in angelis absolute sublimius sit consistens. Unde et Damascenus libro secundo disseruit quod Deus angelos secundum propriam imaginem prope se condidit. Qualiter autem memoria sit in eis, infra tangetur. In angelis quoque mens, notitia, et amor, in quibus, secundum Augustinum, imago attenditur, realiter distinguuntur sicut in homine. Hinc super illud, Tu Cherub, signaculum similitudinis, etc., dicit Gregorius, quod angelus ille non similitudo, sed signaculum similitudinis appellatur, ut quanto in ipso subtilior est natura, tanto similitudo seu imago Dei in illo eminentius insinuetur expressa.

Ezech. XXVIII, 12.

Sed his objici potest, quod in Speculo animæ scribit Henricus de Hassia : Si diligenter, o anima, penses unde sis, qualis sis, a quo, et quanta ac qualis sis ac eris, et ubi sis atque finaliter eris, intelliges te ipsam esse potissimum contemplandæ speculum Deitatis, in quo clarius Dei proprietates, perfectiones habitudinesque ad creata relucent. Hinc in ultimo ejusdem libelli capitulo ait : Ex dictis, ut æstimo, probabiliter colligi potest, quod quamvis in anima non sit supremus gradus veritatis creati esse, attamen perfecte cognito unde est, quid est, quare, qualis, et ubi est et erit, reperitur potissimum contemplandæ Divinitatis speculum, in quo multiplicius quam in speculari esse etiam supremi angeli, lucent Dei perfectio, Dei proprietates, mirificentiæ, misericordiæ, justitiæ, et ipsius ad omnem creaturam habitudines singulares. Hæc Henricus.

Quocirca apparet, quod ad discernendum ac judicandum an ista sint vera, oporteret tam animæ quam angeli etiam summi, naturam, proprietates, actiones, dispositiones, habitudines, efficacias et virtutes æque cognoscere. Quod quia longissimum est a nostro intellectu in vita præsenti, prætacta verba non arbitror certa esse, imo nec vera, absolute loquendo, et ex natura rei. Sed ex parte nostri potest sic esse, quia in statu præsenti angelorum essentias, potentias, influentias, habitudines, efficacias et virtutes, excellentiasque in donis naturæ et gratiæ ac gloriæ, cognoscere non valemus, nisi valde confuse, penitus imperfecte, et prorsus obscure. Etenim dignitati specificæ proportionantur vires, virtutes, actiones, proprietates et habitudines consequentes. Species vero specialissimæ angelorum soli Deo sunt cognitæ, secundum Damascenum libro secundo. Quod intelligendum est per exclusionem domesticorum Dei in regno superno, quoniam universis cœlestis paradisi civibus clare ac certitudinaliter patent.

QUÆSTIO VIII

Octavo quæritur de partibus imaginis, hoc est, **An imago ista consistat in memoria, intellectu, et voluntate, an in eorum habitibus, vel actibus, an in potentiis illis per comparationem earum ad habitus suos et actus.**

Videtur quod in solis ac nudis potentiis. Primo, quia in cunctis hominibus

quantumcumque indoctis ac parvulis, invenitur Trinitatis imago, sicut in libro de Trinitate docuit Augustinus : et tamen in multis talium non sunt habitus neque actus intellectuales, quum intellectus in principio sit tanquam tabula rasa ac indepicta. — Secundo, quia memoria ad sensitivam pertinet partem, ut patet secundo de Anima; vel si ad intellectivam pertineat portionem, non est ab intellectu distincta : quia secundum Philosophum tertio de Anima, intellectus locus est specierum. Sicque memoria, intellectus et voluntas, non sunt nisi duæ potentiæ. — Tertio, quia memoria sequitur actum intelligendi, estque præteritorum. Ergo intellectus seu actus ipsius, non procedit ex memoria. Nec ipsa memoria Patri appropriatur, ut habetur in littera, sed potius Filio, et intellectus Patri. — Quarto, quoniam intellectus agens videtur potissime ad partes pertinere imaginis, et Patri appropriari, quum ad actum perducat intellectum possibilem, sitque præstantior eo, ut tertio de Anima docet Philosophus. — Quinto, quia voluntas movet et excitat alias vires, etiam intellectum atque memoriam, ad agendum : ergo est prior illis in agendo, nec recte appropriatur seu assimilatur personæ tertiæ in divinis.

In oppositum est auctoritas Augustini in textu.

Ad hæc respondet Bonaventura : Imago Trinitatis in anima, attenditur in his tribus potentiis, tamen in comparatione ad unitatem essentiæ animæ, et ad pluralitatem actuum earumdem, in quibus est distinctio, ordo, atque origo unius ab altero per modum dispositionis cujusdam. Retentio namque ad memoriam spectans, disponit ad intelligendum; et intelligentia, ad amandum, secundum quod intelligibile fuerit bonum. Sicque intelligentia est ex memoria, sicut Filius ex Patre, et amor ex utroque, sicut Spiritus Sanctus ex Patre et Filio. Hæc Bonaventura in Scripto.

Porro in Itinerario mentis plenius scri- A bit de his, inter cetera dicens: Per vestigia Deum extra nos contemplamur, deinde ad nos ipsos ingredientes, et quasi atrium forinsecus relinquentes, intus in anima nostra quasi in tabernaculo interiori conari debemus Deum videre per speculum, ubi instar candelabri relucet lux veritatis in facie nostræ mentis, in qua resplendet imago beatissimæ Trinitatis. Intra ergo ad te, et vide quoniam mens tua ferventissime amat se ipsam. Nec posset se amare, nisi se nosset; neque nosceret, nisi sui B meminisset : quia nil capimus per intelligentiam quod non sit præsens apud nostram memoriam. Quo constat animam tuam triplicem habere potentiam. Et harum potentiarum operationes habitudinesque considera, ut sic videre possis per te Trinitatem tanquam per suam imaginem. Actus memoriæ, est universarum specierum retentio; actus intellectivæ potentiæ, est apprehensio veritatum; actio voluntatis, est in bonitatem tendentia, et præsertim inclinatio ad summum bonum. Itaque C ex memoria oritur intelligentia tanquam memoriæ proles : quia tunc intelligimus, dum similitudo quæ est in memoria, resultat in acie intellectus, quæ non aliud est quam verbum. Ex memoria quoque et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Hæc tria, videlicet mens generans, verbum, et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam, et voluntatem, quæ sunt coævæ et idem subjecto, atque se invicem circumincedentes. Si ergo Deus perfectus est spiritus, habet D memoriam, intelligentiam, et voluntatem; habet et verbum genitum, et amorem spiratum : qui necessario distinguuntur, quum unus ab alio producatur; nec distinguuntur substantialiter, nec accidentaliter, ergo personaliter. — Consequenter in eodem tractatu hic doctor declarat, qualiter per eamdem imaginem donis gratuitis reformatam, fide, spe, caritate formatam, dono sapientiæ decoratam, valeamus Deum limpidius contemplari. Quo enim præfatæ vires magis perficiuntur, præ-

sertim per supernaturales habitus istos, eo in earum actibus Trinitas supersancta excellentius splendet. Itaque ait : Mirum videtur, quum Deus tam propinquus sit mentibus nostris, quod tam pauci eum intra se contemplantur. Sed ratio est in promptu : quoniam mens humanis sollicitudinibus inquietudinibusque distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, non revertitur ad se per desiderium suavitatis internæ ac spiritualis lætitiæ. Imo, quantumcumque sit quis illuminatus lumine naturæ atque scientiæ acquisitæ, non potest intrare ad se ut delectetur in Domino, nisi Christo mediante et adjuvante, qui ait : Ego sum ostium; et rursus, Ego sum via. Hæc Bonaventura. [*Joann.* x, 9. *Ibid.* xiv, 6.]

Hinc scribit Thomas : Omnis proprietas consequens essentiam animæ secundum naturam, vocatur hic potentia animæ, sive sit ad operandum, sive non. Quum ergo natura animæ sit receptibilis alicujus in quantum aliquid habet de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio, possibile sit in se, ut loquitur Avicenna, et ipsa anima non sit impressa organo corporali, quum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; sequitur ipsam quædam proprietas, ut impressam speciem retineat. Unde dicitur tertio de Anima, quod anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. Et hæc virtus retinendi, vocatur hic memoria seu potentia memoriæ. Et quoniam anima immunis est a materia, omnisque talis natura intellectualis exsistat; consequitur ut id quod in ea tenetur, ab ipsa intelligatur. Intellectus namque reflectit se super id quod retinet : sicque post memoriam sequitur intelligentia, oriens ex memoria. Rursus, quoniam id quod intelligitur, sumitur tanquam intelligenti conveniens, hinc sequitur voluntas, cujus actus seu amor, ex memoria et intellectione procedit, quoniam voluntas tendit in suum conveniens; nec potest ultra procedere, quia voluntas

A est respectu finis, quum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et juxta hoc sunt tres istæ potentiæ distinctæ, memoria, intelligentia, et voluntas. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in Summa, prima parte, quæstione nonagesima tertia : Quum in omni (inquit) creatura sit aliqua Dei similitudo, in sola rationali creatura invenitur similitudo Dei per modum imaginis. Id autem in quo rationalis creatura excedit alias, est mens. Hinc nec in rationali creatura est
B Dei imago nisi secundum mentem. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei; vestigium autem, per modum effectus, qui sic repræsentat causam, quod ad speciei similitudinem non pertingit. Potest ergo talis differentia inter creaturas rationales et alias attendi, et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem spe-
C ctat divinæ naturæ, creatura rationalis videtur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitatur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit. Similiter, quum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et amoris ab utroque; creatura rationalis, in cujus mente est processio verbi secundum intellectum, et amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ propter quamdam repræsentationem se-
D cundum similitudinem speciei. Hæc ibi.

Concordat Petrus et Richardus, dempto eo quod dictum est, memoriam, intelligentiam et voluntatem esse tres potentias ab invicem distinctas. De qua re infra dicetur. Sed et dictis Alberti hæc consonant quantum ad Trinitatis assignationem.

Ægidius vero hic scribit : Secundum Augustinum quartodecimo de Trinitate, imago Trinitatis potius est in nobis dum actu intelligimus, quam dum habitu. Ad actum autem intelligendi non sufficit es-

sentia animæ, quum virtus sit quid medium inter actum atque substantiam. Hinc requiritur potentia. Et illa est triplex. Ad quarum unam pertinet speciem intelligibilem in se habere et conservare : quia sine specie hujusmodi intelligere non valemus. Et hæc potentia, secundum Augustinum, vocatur memoria. Species vero quæ sunt in memoria, sunt quasi in abscondito, et fiunt in aperto quum inde formatur intelligentia, ut dicitur quartodecimo de Trinitate, capitulo septimo. Et quia non possumus intelligere rem nisi res illa fiat nobis nota ac manifesta, idcirco non sufficit memoria, nisi sit ibi et intelligentia. Rursus, quia intelligentia inde formata, non habet permanens esse, nisi sit ibi intentio copulans intelligentiam genitam cum specie gignente in memoria, idcirco requiritur ibi voluntas utrumque connectens. Hinc partes imaginis assignantur memoria, intelligentia, et voluntas. Itaque non quæritur imago in istis potentiis per comparationem unius potentiæ ad aliam tantum, sed omnium trium in comparatione ad tres personas, sicut imago in nobis non est respectu unius personæ, sed Trinitatis totius. Hæc Ægidius.

Verumtamen ait Albertus, quod homo per appropriationem quamdam dicitur factus ad imaginem Filii, quum Filius sit naturalis imago Patris. Unde et Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto, affirmat quod homo habet specialem assimilationem cum Unigenito Patris, qui est Verbum et emanatio intellectus, et ab intellectuali seu rationali perfectione speciem homo sortitur. Propter quod et pro hominum redemptione magis decuit Dei Filium incarnari.

Præterea, circa hæc scribit Antisiodorensis : Quæritur qualiter homo assimilatur Trinitati increatæ hac trinitate creata, memoria, intelligentia, voluntate. Respondetur secundum Augustinum, quod anima rationalis assimilatur Trinitati increatæ his tribus propter multas causas. Prima est, ad removendum carnales cogitationes A de Deo. Solent enim carnales patres male memorari præ senectute : hinc ad removendum talem phantasticam cogitationem de Patre æterno, adscribitur ei memoria. Filii vero solent esse inscii præ juventute : ideo Filio Dei attribuitur intellectus et sapientia. Spiritus autem quandoque est nomen inflationis : ideo Spiritui Sancto benignitas, amor ac voluntas attribuuntur. Secunda ratio, quia sicut ex Patre est Filius, et ex utroque Spiritus Sanctus; sic ex memoria intelligentia est, et ex B utraque volitio (secundum sensum infra tangendum). Tertia ratio, quoniam sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum in essentia, et differunt relatione : ita memoria, intelligentia et voluntas sunt unum in essentia, non tam proprie ut tres personæ, sed quia habent unum subjectum; et differunt relatione, large loquendo, quia sic ad se invicem relative dicuntur : memoria intellectorum, et volitorum memoria; intellectus memoratorum, ac volitorum intellectus; voluntas C memoratorum, et intellectorum voluntas. Quarto, quoniam sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt æquales, sic tres potentiæ istæ æquales sunt (prout hoc declarabitur infra). Hæc Antisiodorensis.

Nunc restat quærendum, an imago Trinitatis consistat in istis potentiis, an in earum habitibus, seu actibus, an in ipsis potentiis secundum respectum ad habitus et actus earum. Et videtur quod in nudis potentiis, quia secundum Augustinum libro de Trinitate, eo ipso anima est ad D imaginem Dei, quo capax est ejus : sed per potentias has capax est Dei. In damnatis quoque manet imago Dei : in quibus tamen non est opus, nec ratio nec sapientia, nec scientia, ut in Ecclesiaste habetur. *Eccle.* IX, 10.

Ad hoc Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione nonagesima tertia, sic respondet : Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Hinc oportet quod imago Trinitatis accipiatur in anima secundum id quod maxime ac-

cedit ad repræsentandum perfectionem et speciem divinarum personarum, quæ distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit quartodecimo de Trinitate. Ideo primo ac principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus cogitando interius, verbum formamus, et ex hoc in actualem amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus atque potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio : hinc secundario et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et magis secundum habitus, prout in ipsis virtualiter ipsi actus exsistunt. Sicque imago Trinitatis, quantum ad vires naturales prætactas et innatam Dei capacitatem, semper manet in mente, quamvis obnubilata, prout quartodecimo de Trinitate asserit Augustinus. Et per hoc patet solutio ad objecta. Hæc Thomas. — Itaque, quo vires magis actualiter perficiuntur per charismata gratiæ aut per dona gloriæ, eo in eis perfectius refulget imago Trinitatis. Unde in Beatis clarissime lucet : de quibus dixit Apostolus, Quos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. *Rom. VIII, 29.*

Hinc ait Thomas : Imago Dei potest in homine tripliciter considerari. Primo, secundum quod homo habet naturalem aptitudinem ad intelligendum et amandum Deum : quæ aptitudo consistit in natura mentis, estque communis cunctis hominibus. Secundo, prout actu aut habitu Deum cognoscit et diligit, attamen imperfecte : et hæc est imago per conformitatem gratiæ, et inest justis. Tertio, prout Deum actu cognoscit et amat perfecte : sicque imago attenditur secundum similitudinem gloriæ, et inest Beatis. Hinc Glossa super id Psalmi, Signatum est super nos lumen vultus tui, triplicem distinguit imaginem, utpote creationis, recreationis, et similitudinis seu glorificationis. *Ps. IV, 7.* Et hoc est quod dicitur esse imago triplex, puta naturæ, gratiæ, et gloriæ. De prima dicit Augustinus quartodecimo de Trinitate : Non solum propterea est imago Dei in mente quia sui meminit, seque intelligit et diligit; sed etiam quoniam potest meminisse, intelligere, et amare. De secunda loquitur ad Colossenses Apostolus : Induentes novum hominem qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit illum. *Coloss. III, 10.* De tertia quoque ad Corinthios : In eamdem (inquit) imaginem transformamur a claritate in claritatem. *II Cor. III, 18.* Hæc Thomas.

Et concordat Albertus, qui hæc eadem scribit prolixius et magis obscure. Unde insinuat, quod sicut imago exterior quantum ad suam substantialitatem consistit in formatione et figuratione, deinde per venustationem coloris et pulchrificationem perficitur; ita imago Dei in anima primo essentialiterque consistit in tribus prætactis potentiis atque innatis habitibus, deinde in superadditis donis gratiæ ac meritoriis actibus : et quantum ad hæc, potest amitti. Unde secundum Augustinum, homo peccando transiit in regionem dissimilitudinis.

Insuper, circa hæc scribit Ægidius : Circa Trinitatem quantum ad præsens tria considerantur, videlicet perpetuitas, unitas, et imitatio actualis. Quantum ergo ad unitatem essentiæ, magis repræsentat Trinitatem pluralitas potentiarum quam habituum : quia potentiæ magis immediate insunt essentiæ animæ, quam habitus aut actus. Ratione autem perpetuitatis magis repræsentat Trinitatem habitus quam actus, quamvis non magis quam potentiæ. Habitus enim non sic interrumpuntur ut actus; potentiæ quoque sunt inseparabiliores ab anima quam habitus. Sed quoad actualem imitationem, Trinitas magis repræsentatur per actus. Hæc Ægidius.

Porro Richardus : Imago, inquit, expressius est in anima, quando tres potentiæ illæ sunt in actibus suis per comparatio-

nem ad objectum debitum. Origo enim A præsertim attenditur quoad actus. Nec in intellectu est verbum, nisi dum actu intelligit : quia ut ait Augustinus in sermone de sacratissimo Joanne Baptista, vox sonus est et index cogitationis, verbum autem est cogitatio ipsa. Verumtamen, quoniam actus non sunt consubstantiales animæ sicut potentiæ, nec tam inseparabiles ab eadem : hinc assignari non debet imago in unitate essentiæ animæ et trinitate horum actuum tantum, sed in unitate essentiæ et trinitate potentiarum, ita quod si as- B signetur in potentiis prout sunt in actibus suis, expressior est imago. Hæc Richardus.

Modo quærendum est, respectu cujus objecti consistat imago in præfatis potentiis et actibus animæ.

Ad quod Bonaventura respondet : In ratione imaginis oportet præsupponere tria : primum, quod imago consistit in perfecta conformitate ad imaginatum; secundum est, quod id quod conformatur imagini, conformatur etiam imaginato ; tertium, C quod anima secundum suas potentias conformis fit his ad quæ convertitur, tam secundum cognitionem quam secundum amorem. Quum ergo imago attendatur secundum conformitatem, et anima ad Deum se convertendo conformetur eidem : hinc imago Dei consistit in istis potentiis animæ secundum quod habent Deum pro objecto. Rursus, quoniam anima imago est Dei, et quod conformatur imagini conformatur et imaginato : ideo anima secundum quod convertitur ad se, non re- D cedit a Dei conformitate. Hinc imago consistit in his potentiis secundum quod habent animam pro objecto. Sed dum ad inferiores convertitur creaturas, eisque conformatur, in quibus non est Dei imago, recedit a ratione imaginis, quia recedit a Dei conformitate. Ideo objectum virium animæ in quibus relucet imago, secundum quod in eis imago resplendet, est proprie Deus; deinde et anima, non inferiora. Hæc Bonaventura.

Concordat Richardus, dicendo : Maxime attenditur imago in anima per conversionem memoriæ, intelligentiæ et voluntatis ad Deum; minus per conversionem earum ad animam ipsam ; impropriissime vero, per conversionem earum ad inferiora. Quemadmodum enim corporalium rerum imago consistit in tribus, quorum unum est partium ordinata distinctio; secundum inde consequens, lineamentorum debita figuratio; tertium, coloris assimilatio : sic imago ista proportionabiliter sita est in potentiarum quasi in partium ordinata distinctione; et in earum mutua adæquatione, quasi in lineamentorum figuratione, in quantum memoria meminit sui et intelligentiæ ac voluntatis, et intelligentia intelligit se et memoriam ac voluntatem, voluntas quoque vult se et intelligentiam atque memoriam; et tertio in spiritualis transformationis assimilatione : quod maxime est per conversionem potentiarum istarum ad Deum. Hinc in ista conversione ad Deum consistit potissime completio imaginis Trinitatis in anima.

Idem Petrus, qui et addit : Quoad ordinem potentiarum et æqualitatem earum inter se, et per comparationem ad objectum, potest dici imago consistere magis in consideratione ipsius animæ, quæ magis adæquata est suæ apprehensioni et dilectioni, quam Deus, qui est objectum eam in infinitum transcendens.

De hoc Thomas scribit prolixius hic, et in prima parte, quæstione nonagesima tertia. Hic etenim ait : Imago dicit repræsentationem expressam. Expressa autem repræsentatio Trinitatis est in tribus potentiis animæ propter quinque. Quorum duo se tenent ex parte animæ, scilicet potentiarum consubstantialitas atque distinctio : idcirco indifferenter se habent respectu quorumlibet objectorum. Alia vero tria, videlicet æqualitas, ordo, et actualis imitatio, concernunt objecta : ideo habent se tria hæc diversimode respectu diversorum objectorum. Potest autem assignari in potentiis animæ duplex æqualitas, sci-

licet potentiæ ad potentiam, et potentiæ A ad objectum : et hæc secunda æqualitas salvatur diversimode respectu diversorum objectorum. In illis namque quæ per habitum acquisitum discuntur, non servatur præfatus ordo potentiarum istarum, quoniam actus intelligendi præcedit actum memorandi; nec est ibi actualis imitatio Trinitatis quantum ad illa objecta in quibus Trinitatis imago non est. Servatur tamen ibi æqualitas quædam potentiæ ad potentiam, quia quæcumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur et B alia : non quod quidquid intelligimus, id simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos intelligere ea. Sed non servatur ibi æqualitas potentiæ ad objectum, quia res corporales, non intellectualis naturæ, sunt nobiliori modo in anima quam in se, quum anima sit eis nobilior, ut asserit Augustinus. Si autem considerentur potentiæ istæ respectu objecti hujus quod est anima, sic salvatur ibi ordo earum, ita quod intelligentiam præcedit memoria, C quum anima naturaliter sibi sit præsens. Servatur quoque ibi æqualitas potentiæ ad potentiam simpliciter, quoniam quantum anima se intelligit, tantum se vult ac diligit. Servatur etiam ibi æqualitas potentiæ ad objectum, videlicet animam; et item, actualis imitatio Trinitatis, in quantum est anima imago expresse ducens in Deum. Porro, si considerentur istæ potentiæ respectu objecti quod Deus est, tunc servatur ibi actualis imitatio : quia potentiæ per conversionem ad Deum assimi- D lantur eidem. Maxime etiam servatur ibi ordo prædictus, sic quod ex memoria procedit intelligentia, eo quod Deus per essentiam est in anima et tenetur ab ea, non per acquisitionem. Servatur etiam ibi æqualitas potentiæ ad potentiam, quia quantum intelligitur Deus, tantum diligitur; sed non potentiæ ad objectum, quoniam Deus est altior quam anima. Hinc dico quod imago Trinitatis in anima attenditur quodammodo respectu quorumlibet objectorum; verius autem, respectu ipsius animæ; verissime autem, respectu objecti quod est Deus : nisi quod ibi deest æqualitas potentiæ ad objectum, quæ etiam non multum ad imaginem facit. Hæc Thomas in Scripto.

In Summa vero testatur : Imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Hinc imago Trinitatis attenditur in anima secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei, prout possibile est creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ secundum processionem Verbi a dicente, atque amoris ab utroque. Denique Verbum Dei nascitur de Deo ex sui ipsius notitia, et amor procedit a Deo secundum quod amat se ipsum. Attenditur ergo divina imago in homine secundum quod ex notitia Dei concipit verbum de Deo, et ex utroque amorem ad Deum. Fertur autem mens in aliquid dupliciter : primo, directe et immediate, ut qui alium facialiter intuetur; secundo, indirecte et mediate, sicut dum aliquis videndo imaginem alicujus in speculo, dicitur ferri in ipsum. Unde quartodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem : nondum ipsum Deum, sed jam ejus imaginem. Et hoc est, non quia mens fertur in se ipsam absolute, sed in quantum ex se ultra fertur aut ferri potest in Deum. Id quoque pensandum, quod quamvis secundum visionem viæ, cognitio temporalium non pertinet ad imaginem Trinitatis, tamen secundum visionem gloriæ pertinet : quia secundum visionem illam beatificam temporalia videntur in Deo, et in Verbo increato, in quo sunt rationes exemplares rerum omnium creatarum. — Hæc Thomas, et concordat omnino Albertus.

Ex his patet solutio ad primam instantiam.

Ad secundam dicendum, quod memoria de qua sermo, ad intellectivam pertinet

partem, nec concernit certam temporis differentiam, sed indifferenter est præteritorum, præsentium et futurorum. Verum an distinguatur ab intellectu realiter, an secundum officium tantum, infra discutietur.

Hinc Petrus : Memoria, inquit, dupliciter sumitur : primo, pro potentia specierum sensibilium conservativa, quæ recipiuntur in potentia organo alligata ; secundo, pro vi conservativa intelligibilium specierum : et hoc dupliciter. Uno modo, ut est conservativa specierum acquisitarum, quæ recipiuntur in parte intellectiva. Alio modo, ut est conservativa specierum innatarum (videlicet naturalis similitudinis veri et boni), quæ concreatæ sunt animæ. Memoria primo modo sumpta, sequitur tempus, et concernit præteritum. Secunda consequitur tempus, sed non concernit. Hinc secundum Augustinum libro de Trinitate, ipsa est non tantum præteritorum, sed præsentium quoque et futurorum. Tertia non sequitur tempus, neque concernit. Prima non est pars imaginis ; secunda aliquo modo est, sed improprie ; tertia, proprie. — Præterea quæritur, cur de memoria partis intellectivæ non tractaverunt philosophi. Respondetur quod vel ideo, quia non putaverunt species intelligibiles remanere in parte intellectuali, actuali intellectione cessante, ut Avicenna (quod falsum est, quia sic nulla maneret cognitio in anima separata); vel quoniam intellectum a memoria non distinxerunt, ita quod species recipere et conservare ad eamdem spectet potentiam in parte intellectiva. Hæc Petrus. — Porro Thomas ponit tertiam rationem : quia philosophi consideraverunt potentias illas dumtaxat quæ ordinantur ad aliquem actum ; sed ista memoria non habet nisi tenere species concreatas. Verum qualiter hoc responsum Thomæ consonet his quæ alibi scribit, infra tangetur.

His etiam consonat quod libro de IV Coæquævis scribit Albertus : Duplex est memoria. Una quæ est pars animæ sensi-

A bilis : et est thesaurus ac theca formarum sensibilium, secundum Avicennam. Unde asserit Damascenus : Memorativum est memoriæ et rememorationis promptuarium ; memoria vero est phantasia derelicta ab aliquo sensu secundum actum apparente*. Alia est memoria pars animæ intellectualis, quæ est coacervatio intelligibilium specierum. Et est duplex : una sub ratione præteriti ; altera non, sed indifferenter præteriti, præsentis et futuri ; nec aliud est quam potentia notitiam rei tenens apud se sine temporis considera-B tione. Est autem quædam memoria acquisita per studium, inventionem et doctrinam ; quædam vero de illis quorum scientiam ex natura habemus, ut habituum naturalium. Hæc Albertus.

* alias apparentem

Ad tertiam quoque patet solutio ex prædictis. — Ad quartam respondebitur infra, quoniam specialem tangit difficultatem. — Ad quintam dicendum, quod voluntas non movet nisi ex prævia apprehensione intellectus, qui voluntati os-C tendit suum objectum, quum voluntatis objectum sit bonum intellectum, id est intellectualiter cognitum. Thomas vero respondet, quod sicut in artibus ars considerans finem movet et imperat artibus considerantibus media, sic voluntas respiciens finem movet alias vires quæ ordinantur ad finem, et imperat eis actus earum. Unde quamvis sit prior in movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse : sicut et finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem. Hæc D Thomas.

QUÆSTIO IX

NOno quæritur, **An intellectus agens pertineat ad imaginem.**

Videtur quod sic. Primo, quia intellectus agens est possibili intellectu præstantior, ut tertio de Anima patet. Sed possibilis est pars imaginis, ut patuit :

ergo agens. — Secundo, quoniam imago consistit in his quibus nihil melius est in anima, ut habetur in littera. Sed intellectu agente non habet anima melius, saltem inter intellectivas potentias. — Tertio, in his consistit imago, per quæ anima assimilatur potissime Deo ac Trinitati. Sed intellectus agens hujusmodi est, etiam magis quam possibilis.

Ad hoc respondet Henricus tertiodecimo Quodlibeto : Secundum Philosophum tertio de Anima, intellectus agens est qui facit intelligere, et est habitus quidam, extense loquendo de habitu, quum sit lux. Et habet similitudinem habitus in duobus. Unum est illuminare intellectum possibilem, quemadmodum lumen materiale diaphanum, vel potius sicut lux aliud corpus luminosum. Nam actio ejus quoad intellectum possibilem, est lucere magis quam illuminare. Est enim lux quædam spiritualis, sicut et ipse possibilis, et sicut lux est natura atque perfectio visus. Sicque ut ait Averroes, intellectus possibilis perficitur per agentem, sicut visus luce sibi connaturali, sine qua non ageret ad formandum in se actum visionis, nec ad recipiendum eumdem. Sic quoque duodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Intellectus noster intelligit in quadam luce interiori, quemadmodum oculus videt colores in quadam luce generis sui corporalis. Secundus actus intellectus agentis, est resplendere super phantasmata, sicut lumen diaphani super colores : et per hoc separat phantasmata a conditionibus materiæ particularibus, et de universali ac intelligibili secundum potentiam, facit universale et intelligibile actu; et facit illud movere intellectum possibilem, per hoc quod informatum et imbutum est lumine intellectus agentis, sicut colores movent visum, ut imbuti lumine exteriori et ei immixti. Sicque dispositive ac præparatorie intellectus agens causat actum intelligendi in intellectu possibili : et quoad hoc ad imaginem pertinet, cooperando videli-

A cet ut intellectus possibilis formetur notitia simplici sensibilium rerum quarum phantasmata sunt in vi imaginativa, et ut sic fiat memoria intellectualis intelligentiæ. Omnis namque notitia simpliciter primo generata in intellectu possibili, adscribitur memoriæ. Eadem enim potentia sunt memoria et intelligentia, quamvis distinguuntur quasi diversæ vires. Sed memoria dicitur, in quantum est susceptiva notitiæ directo adspectu ab intellectibus simplicibus, et conservativa ejusdem ; intelligen-
B tia vero vocatur, in quantum conversa super se, est informata a memoria notitia simplici, et susceptiva informationis notitiæ declarativæ, quæ simplicem declarat notitiam. Hæc Henricus Quodlibeto præallegato.

Insuper de eadem scribit materia Quodlibeto octavo, quæstione qua quærit an intellectus agens intelligat : Intellectus (inquiens) agens, in essentia animæ consistens sicut lux in aere, respicit phantasmata : et quemadmodum lux illustrat colores,
C ut agant speciem suam in medio sine subjecti materia et sine colorum substantia, et species illa per medium defertur ad pupillam, eamque actu visionis informat ; sic spiritualiter intellectus agens illustrat phantasmata, ut apta sint agere in intellectum possibilem sub ratione qua essentiæ simplices sunt, non secundum particulares et materiales conditiones : quod appellatur denudare et abstrahere phantasmata. Quæ abstractio non fit per aliquam migrationem vel generationem ab
D eis in intellectu possibili, præterquam quod phantasma per hujusmodi abstractionem habet rationem universalis activi et motivi intellectus possibilis : ita ut id quod movet, non sit in subjecto nisi in phantasia, licet non moveat nisi sub ratione universalis per actum agentis, id est intellectus agentis. In intellectu autem possibili non est nisi sicut movens in moto ante actum intelligendi : quia per suam actionem generat in intellectu possibili intellectionem qua ipsum sibi assi-

milat, per quam est in intellectu possibili sicut cognitum in cognoscente, et intellectum in intelligente. Et quoniam intellectus agens est quasi lumen cui phantasma est immixtum, movet intellectum possibilem quemadmodum species coloris mixti lumini movet visum. Est tamen hic et ibi differentia : quia lux facit ut præter visionem faciat color speciem in medio, qua vice coloris informat pupillam in actu videndi. Porro intellectus agens, præter intellectionem non facit aliquam aliam speciem in intellectu possibili. Itaque intellectus agens quum non sit nisi coadjuvans rationem intelligendi, nihil omnino intelligit; nec natus est intellectus noster intelligere per potentiam agentis, sed possibilis. Hinc intellectus agens dicitur intellectus ab intelligendo active, non quod intelligat, aut quod sit objectum movens possibilem, sed quoniam agit circa phantasmata, ut idonea sint agere actum intelligendi in possibili juxta modum prædictum. Hæc Henricus.

Cujus opinionem Scotus diffuse hic recitat, eamque (ut reor) quantum ad hoc efficaciter reprobat, quod ait per actionem intellectus agentis atque phantasmatis non generari in intellectu possibili aliquam intelligibilem speciem, quum omnis cognitio fiat aut sit per speciem cogniti exsistentem in cognoscente. Unde tertio de Anima protestatur Philosophus, quod lapis non est in anima, sed species lapidis; item, quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus.

Scotus quoque inter cetera arguit sic : Intellectus prius naturaliter quam actu intelligat, potest habere objectum actu universale, præsens sibi sufficienter in ratione objecti : quoniam naturaliter prius obvium est objectum et præsens intellectui, quam actus eliciatur. Ergo intellectus habet objectum universale sibi præsens in ratione speciei intelligibilis prioris naturaliter actu intelligendi. Species namque ex hoc quod est species, habet rationem repræsentandi id cujus est

A species, sub tali aut tali ratione. — Quumque sequaces alterius opinionis sic arguunt : præsentia speciei in potentia cognitiva, non est causa quod objectum sit præsens, sed econtrario : sicut præsentia speciei albedinis non est causa quod albedo sit visui præsens, sed præsentia albedinis causa est quare species albedinis præsens est visivæ potentiæ : ergo prius natura est præsentia objecti, quam præsentia speciei. Non ergo objectum est intellectui præsens per speciem. Ad hoc

B Scotus respondet, quod species impressa in intellectu possibili, non est secunda intentio, sed realis effectus, qualitasque realis intellectum informans. Objectum igitur ut activum, est præsens intellectui sub ratione agentis, vel alicujus quod tenet vicem objecti, antequam species sit præsens ut forma informans intellectum : et secundum hoc, objectum est causa quare species est præsens. Sed tamen in secundo instanti naturæ, species perficiens intellectum, et repræsentans objectum, est

C causa quare objectum est præsens intellectui in esse intelligibili*. — Hæc Scotus, qui de his hic scribit multum prolixe : quod brevitati studens dimitto.

* sub ratione cognoscibilis

Præterea, circa hæc multa inducit Franciscus de Mayronis. Mota siquidem quæstione, utrum imago Trinitatis sit in anima, solvit sic : Hic communiter dicitur, quod per tres potentias quæ sunt in anima nostra, intelligitur imago Trinitatis. Ordo enim est inter eas. Nam memoria est intellectus agens cum specie, quæ simul

D juncta producunt verbum : et memoria appropriatur Patri. Intelligentia autem, quæ appropriatur Filio, dicit actum intelligendi in intellectu possibili, non quod intellectus sit productus, sed intellectus sub actu. Velle autem est in voluntate ab utroque, sicut Spiritus Sanctus. — Deinde quærit, an ad actum intelligendi requiratur species intelligibilis. Ad quod, post varia argumenta, respondet : Sequendo viam naturalem, nulla ad hoc apparet necessitas. Sed duæ sunt (inquit) necessitates

quæ movent me : quæ tamen procedunt ex creditis. Prima est, quoniam intellectus separatus recipit species intelligibiles, ut patet de vespertina angelorum notitia : ergo et intellectus conjunctus, puta humanus. Idem patet de anima Christi, quæ novit multa quæ non erant ei præsentia; novitque ea non solum in Verbo, sed etiam in genere proprio, et non nisi per species. Secunda necessitas est, quoniam anima separata multa recordatur eorum quæ vidit in vita hac, et non per phantasmata, quæ quum sint materialia, non manent in anima separata. — Hæc Franciscus. Qui etiam multa scribit de his. Tamen quod ait aut recitat memoriam esse intellectum agentem, non consonat communi doctrinæ doctorum; nec videtur posse salvari, quum officium intellectus agentis sit speciem a phantasmate abstrahere : quod non est opus memoriæ.

Postremo ex dictis patet ad objecta solutio, quia ostensum est et concessum, quod et qualiter intellectus agens ad imaginem spectet.

QUÆSTIO X

Decimo quæritur de secunda assignatione imaginis quæ ex Augustino recitatur in littera, et ponitur in his tribus, mente, notitia, amore. Quæritur ergo, **An sit conveniens, et in quo differat ab assignatione præhabita.**

Videtur enim inepta, nec distincta ab illa, quum illa possit exponi de ipsis tribus præfatis potentiis in se, vel quantum ad habitus, et item quoad actus earum : et sic ista cum illa coincidit. — Secundo, quia de ista habetur in textu, quod notitia et amor consubstantiales sunt menti : quod nec potentiis, neque habitibus, nec actibus convenit, quum potentiæ sint distinctæ a se invicem atque ab anima. —

A Tertio, quoniam mens est intellectus : et ita non differt a notitia, si tria hæc sumantur pro actibus.

In oppositum est Augustini auctoritas.

Ad hæc Bonaventura respondet : Trinitas ista non consistit in potentiis, quia notitia et amor non dicunt potentias; nec in habitibus, quia mens non potest stare pro habitu, quum ipsa accipiatur ut agens; nec potest esse in potentiis et habitibus simul, quia mens non potest hic sumi pro
B una tantum potentia, quum ei in littera adscribantur duarum actus potentiarum, videlicet nosse et amare; nec potest simul stare pro pluribus potentiis, quoniam ita non esset trinitas. Idcirco trinitas ista attenditur quantum ad substantiam animæ, ratione mentis se cognoscentis atque amantis, et quantum ad habitus quoad notitiam et amorem : sicque est trinitas, utpote una substantia, et habitus duo. Hinc assignatio hæc differt a prima, quoniam illa fuit per uniformitatem in potentiis,
C per comparationem ad habitus et ad actus; hæc vero in substantia animæ et habitibus ejus consistit. Differt quoque in hoc, quod prima fuit principaliter per conversionem virium animæ ad increatum objectum; hæc vero, per conversionem animæ supra et circa se. Differt etiam, quia prima est magis conveniens et propria quam hæc. Proprie namque imago ista consistit in unitate essentiæ animæ, et trinitate virium animæ, secundum quas anima apta est sigillari ab altissima Tri-
D nitate imagine similitudinis, quæ consistit in gratia gratum faciente ac theologicis tribus virtutibus. — Verumtamen quidam dixerunt assignationem hanc a priore differre, quod illa prior in potentiis, hæc in habitibus attendatur. Et objectionibus respondent, quod mens quadrupliciter capitur. Nam primo dicitur a μήνη, quod est luna seu defectus : et sic dicitur de tota substantia animæ, propter assiduas transmutationes quas habet. Secundo, mens dicitur a metiendo, sicque accipitur pro vi

judicativa seu pro intellectu : et sic sumit A eam Damascenus, ponendo ipsam inter potentias cognitivas. Tertio, dicitur ab eminendo, sicque sumitur pro superiori parte rationis : juxta quem modum Augustinus accipit eam frequenter. Quarto, dicitur a meminisse : et sic pro memoria sumitur tam quantum ad habitum, tam quantum ad actum. Verum ut patuit, istud stare non potest. Hæc Bonaventura.

Concordat Thomas, et addit : Si diceremus, quod per notitiam et amorem significarentur hic actus intellectus et vo- B luntatis a mente, id est intellectuali natura animæ, procedentes; tunc planius esset, quia sic mens compararetur Patri, notitia Filio, amor Spiritui Sancto. Hæc Thomas. — Idem Petrus.

Richardus demum hic scribit : Notitia et amor prout sunt partes imaginis, nominare possunt et habitus naturales et actus naturales per quos anima noscit diligitque se ipsam. Mens vero nominat essentiam animæ se noscentem ac diligentem. Anima quippe ex se ipsa naturalem habet apti- C tudinem ad cognoscendum se et amandum, ita quod mens est ei loco memoriæ respectu notitiæ et amoris sui ipsius. Sicque nomine mentis exprimitur essentiæ unitas; trinitas vero, in ipsamet mente prout est sibi loco memoriæ, et in notitia, ac amore. Hæc Richardus.

Quibus concordat Albertus, dicendo : Dico cum Magistro, et Augustinum nono de Trinitate sequendo, quod mens sumitur hic prout in se includit et habet potentiam cognoscendi potentiamque amandi. D Duplex autem potentia cognitiva concurrit ad actum unum, puta memoria et intellectus. Etenim nosse per habitum, est hic idem quod notitiam de se in se videndo habere, ita ut habitus notitiæ dicat id quod est memoriæ, et intuitus sui dicat actum intellectus. Nosse enim, est notitiam rei apud se habere. Intelligere vero se, est se in similitudine illa aut habitu illo videre, secundum quod videre se, nil aliud est quam objici sibi in notitia quam noscens se apud sese habet. Hæc Albertus.

Circa hæc scribit Ægidius : Per ea quæ sunt in sensu, devenimus in cognitionem eorum quæ sunt supra sensum. In sensu autem videmus, quod dum species formatur in visu ex re ipsa visibili, pars trinitatis non assignatur memoria, sed corpus visibile, species quoque visum informans, atque intentio utrumque conjungens. Porro, dum species non diffunditur immediate ab objecto, sed ex similitudine ejus in sensu percepta : tunc trinitas assignatur ipsa memoria speciem retinens, et vis eam cognoscens seu cognitio ex memoria fluens, et voluntas utrumque connectens; vel species in memoria exsistens, et species vim cogitativam informans, et velle, eas conjungens. Quocirca sciendum, quod secundum Augustinum quartodecimo de Trinitate, anima aliter se cognoscit, et aliter alia. Alia namque non cognoscit per ipsas res, sed per earum similitudines in ipsa exsistentes, quum cognitio fiat per quamdam præsentiam cogniti in cognoscente. Anima vero se cognoscit per se, quoniam ipsa sibi jugiter præsto est : sicque habitualiter cognoscit se per se ipsam. Verumtamen hujusmodi cognitio non est habitualis prout de habitu tractat Philosophus, secundum quod per habitum possumus ad libitum exire in actum; sed potius prout de habitu determinavit Plato, qui posuit species animæ concreatas, et eam a sui principio habuisse scientiam, tamen in actualem et discretam seu perceptibilem scientiæ considerationem non posse prodire, nisi per sensibilia excitetur. Hinc nostrum addiscere, dixit reminisci. Est ergo quodammodo loco specierum in memoria, ipsa substantia animæ, quæ sibi semper præsens exsistens, se modo prædicto semper habitualiter novit. Unde quartodecimo de Trinitate : Nec sane mens gignit notitiam sui quando se cogitat, quasi ante sibi incognita fuerit; sed ita sibi fuerat nota, quemadmodum res istæ quæ in memoria continentur. Quo-

niam ergo essentia animæ est sibi loco A memoriæ, quemadmodum in sensu assignavimus trinitatem, ipsum visibile, et speciem seu visionem ipsius, et intentionem nectentem; in sensu vero interiori, memoriam, cogitationem, et amorem utrumque jungentem : ita in intellectu respectu animæ assignavimus trinitatem, mentem seu substantiam animæ, et notitiam atque amorem ipsius; sed respectu aliorum, ponimus imaginem Trinitatis ipsam memoriam et intelligentiam ac voluntatem. — Hæc Ægidius. Qui ex his infert : Ex quibus patet, quod nec illi bene dicunt, qui referunt tria hæc ad substantiam animæ, ita quod notitia et amor sumantur materialiter pro anima quæ est ipsa res nota et res amata.

Verum in hoc contradicit Ægidius S. Thomæ, qui in solutione primi argumenti hujus asserit quæstionis : Ad esse habitus in intellectu, duo concurrunt, videlicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem actu. Unde, si aliqua species esset quæ in se haberet lumen illud, haberet rationem habitus, quantum ad hoc quod esset principium actus. Sic dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitæ est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animæ prout est nota a se ipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota. Et similiter est dicendum de amore. Hæc Thomas.

Et idem affirmat Albertus, probans atque declarans id esse de mente Augustini, et inter cetera dicens : Ista (videlicet notitia et amor) non sunt substantialia menti*, nec substantiæ, nisi tantum uno modo considerata, videlicet quando mens novit se et amat se. Et hoc accipitur ab Augustino, nono de Trinitate, quo ait : Quomodo autem illa tria non sint ejusdem essentiæ, non video, dum mens novit se et amat se, atque ita sint hæc tria, ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo ejusdemque essentiæ necesse est ut hæc tria sint. Ideo, si tanquam commixtione confusa essent, non essent tria, nec ad invicem possent referri. Dat quoque Augustinus exemplum de annulis tribus ex auro, et item de medone*, melle et aqua, quæ non sunt unius substantiæ distinctæ in illis. Hinc, quum dicit quod notitia est substantia, intelligit hoc de notitia quæ oritur ex mente dum mens novit se, et de amore qui oritur ex B his duobus quando mens amat se. Sed adhuc distinguendum est hic, quod notitia non capitur hic pro actu qui est ex cognoscente supra cognitum, sed pro habitu. Est autem habitus duplex : unus, qui est perfectio potentiæ per modum qualitatis difficultatem tollentis a potentia operativa : et talis habitus non est iste. Alter est qui ex hoc quod præsens res indistanter a mente habetur, dat facultatem operandi semper : et talis habitus est mens sibi præsens ut præsens. Hoc autem non est C aliud quam præsentia sui sibimet ipsi : tuncque notitia materialiter sumpta, erit idem quod mens nota. Idem autem in substantia sunt, mens noscens et mens nota, relata ad invicem secundum relationem noscentis et noti. Talem vero notitiam quæ est mens nota, naturaliter sequitur amor. Et accipiatur amor materialiter pro re amata : et hoc iterum erit idem in substantia cum mente amante et noscente, relata tamen per hoc quod est amans et amata. Porro, quod talis notitia et amor D dicuntur habitus a magistris, hoc non est quia sit aliqua qualitas media in qua videatur vel ametur mens nota, sed tantum propter modum significandi quem relationes important noscentis et noti, amantis et amati. Illæ enim supponunt quosdam habitus, scilicet notitiam et amorem, eo quod notitia et amor non sunt proprie relativa; sed tantum hoc quod significant secundum nomen, est relativum, id est habitus qui habent conjunctum respectum ad aliud : sicut scientia

* substantia mentis

* Vide Cangii Glossar.

dicit respectum ad scibile, qui conjunctus est habitui quem designat. Sed in hoc est dissimile, quod notitia ista mentis nihil aliud est secundum rem, quam mens nota, juxta sensum prætactum, quamvis sit aliud secundum rationem. Sicque patet qualiter ita sumpta, amor et notitia sint in substantia idem cum mente noscente. Et ita intelligit Augustinus. Hæc Albertus.

Insuper, de assignatione trinitatis in anima, satis prolixe ait Guillelmus Parisiensis in libro suo de Trinitate, inter cetera loquens : Imago et exemplum Trinitatis in anima rationali tanto evidentius reperitur, quanto eam Scriptura ad imaginem et similitudinem Dei factam expressius protestatur, de ceteris omnino hoc tacens. (*Gen.* I, 26, 27; V, 1; IX, 6.) Primo vulgare atque notissimum est, qua potentia anima imperet corpori, ut redundantia vitæ impleat totum compositum : quæ potestas seu potentia tam fecunda vitæ et actionum, quoddam exemplum est Patris omnipotentis. Notum est quoque, qua providentia naturalique sapientia anima provideat corpori nutrimentum, et illud distribuat, moveat et gubernet : quæ sapientia est exemplum atque imago primogenitæ Sapientiæ increatæ. Ex quibus perpenditur, quis et quantus amor sit animæ ad proprium corpus, et ad ea quæ corporis sunt : quæ sunt robur, agilitas, sanitas, pulchritudo. Qui amor exemplum est et imago primi spirati et increati amoris.

Hæc autem sunt umbræ seu radii per quos in corpore relucet Trinitas summa. Quæ eminentius resplendet in anima, in qua sunt vita, apprehensio, et affectio. Vita autem qua in se vivit anima, parens est apprehensionis, et donatrix affectionis. Nam non dubitamus in pueris vitam esse in effectu in animabus eorum, apprehensionem vero intellectivam non in eis esse in effectu. Etenim omni intelligenti prius est intelligere se, et virtuti intelligenti prior occurrit sui ipsius præsentia, quam res exteriores possint occur-

A rere per similitudines suas. Sed postquam rerum similitudines habet apud se ministerio sensuum in effectu, tunc primum potentia apprehensiva habet in effectu intellectum et rationem. Quoniam ergo vis intellectiva prius apprehendit se esse ac vivere, et suam essentiam ac vitam, quam exteriora ; necessario prius apprehendit ipsam vitam, de qua vis intellectiva tanquam proles exivit. Et hoc intelligimus de vita interiori intellectiva essentialiter dicta, sicut esse rationale : cujus vitæ proles B est intelligere actuale; ipsumque affici, est quasi donum amborum. Nam et anima intellectiva possibilis est ad intellectum, quem quasi in gremio suo gestat et producit in actum. Quo autem et quanto affectu se invicem complectantur vis intellectiva et ipsum intelligere, constat ex hoc, quod anima intellectiva ipsum exteriorem visum diligit tam intense : quem amore sciendi intelligendique diligit præ ceteris sensibus, quoniam ad venandas res quæ extra sunt, liberior latiorque consistit. Et C iste affectus potentiæ intellectivæ ad intellectum, gratuitus tantum est. Non enim venaliter aut simoniace diligit ipsum, sed gratis atque æqualiter sicut se ipsum, tam invite amittens illum ut se, quum sine illo, esse suum vacuum esset et inutile quoad se, quia nec se ipsum sine illo posset dignoscere. Sic et ipse intellectus grandi ardore tenebras erroris persequitur, ac lucem insequitur veritatis.

Præterea, ex fide pro certo cognoscimus, quod anima humana in sua finali felicitate, gloria et decore, simillima est suo D Conditori futura, quoniam ex immediata conjunctione ad ipsum, splendebit ut speculum tersissimæ puritatis, præsentans faciem suam inspectori mundissimam. Hæc autem ultima sua perfectio, est suæ possibilitatis completio, in qua erit ei necessario quies, ita ut impossibile ei sit aliquid aliud quærere ultra. Quis autem dubitat intellectum possibilem natum intelligere et cognoscere omnia, et esse speculum omnium ac rationem in effectu,

tanquam intelligibile sæculum et quemdam archetypum mundum ? Sicque intellectus noster in sua finali ac beatifica perfectione, erit imago perfecta ac perfectum exemplum Verbi primogeniti et æterni, quod magis proprie intelligibile sæculum et mundus archetypus nuncupatur. Idcirco vis intellectiva fontalis ex qua fluit intellectus, erit tunc perfecta imago et similitudo Primigenitoris, id est æterni Patris. Hinc et mutui tunc amores erunt proportionales. Etenim sicut actus ad actum, ita potentia ad potentiam. Unde in-
I Joann. III, 2. telligere potes quod prædicat fides : Quum apparuerit, inquiens, similes ei erimus. Nam tunc apparebit in speculis seu contemplationibus claris intelligentiarum nostrarum.

Hinc necesse est humanam animam potentialiter esse similitudinem et exemplum primæ summæque Trinitatis. Et utique
Gen. I, 26. verum est quod creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ad hoc scilicet ut homo esset imago et similitudo ipsius. Omnis namque potentia ad perfectionem suam et actum producta est. Ad præfatam vero perfectionem ac ultimum actum accedit et propinquat anima philosophando contra errores et tenebras falsitatis, atque virtutibus insistendo contra pravitates ignominiæ ac passionum, utpote imitando lucem veritatis per lumen fidei vivæ ac salutaris, suavitatem quoque bonitatis per odoris sui vestigium, quod spes præstolatur desiderio supermundano et amore castissimo, qui est caritatis dilectio.

Insuper istud declaramus alio modo. Imaginemur intellectum nostrum nudum, a corporalibus phantasiis separatum, intelligere et intueri se in se nude. Dico quod intelligere se, est ei loqui se. Intellectio enim est verbum spirituale et loquela spiritualis intellectiva ac prima, ex qua etiam loquela exterior nomen habet. Porro loqui est verbum gignere seu proferre. Intellectus ergo gignit verbum spirituale in se de se. Et tale verbum, imago est

A ejus cujus est verbum. Intellectus ergo in se gignit imaginem sui de se : quæ imago est effulgentia sui de se. Nec dubium quin intellectus pulchritudinem suam quam intuetur, sic diligat, hocque amore verbum suum amplectitur.

Denique totum hoc evidentissimum est in intellectu glorificato, cujus tota potentialitas in actum et ultimatam perfectionem exivit. Ibi enim verbum intellectum, est actuale primogeniti Verbi exemplum. Ideo verbum quo intellectus glorificatus
B dicit simul se totum et omnia secum, eodem amore constringitur. Hoc verbum intellectus talis, de ultima sua impletione redundans, eructat, estque imago quam primogenitum Verbum æternum similitudine sua jungit immediata conjunctione atque sigillat. Ibi primæ suavitatis amor velut caminus e vicino consurgens, affectum nostrum inflammat suavitate sensibili magis quam enarrabili. Ibi fontalis illa primi Patris copiositas, primæ potentiæ nostræ mentalis possibilitatem, quasi
C fluminibus beatæ fruitionis incumulat : sicque nostræ possibilitatis et capacitatis internæ impleta copiositas redundat in corpus quatuor illas glorificatorum corporum dotes. Quoniam ergo in ultima perfectione animæ humanæ gloriosa, relucet in effectu quædam facies ultimæ seu maximæ similitudinis adorandæ Trinitatis, necesse est eam etiam radicaliter relucere in possibilitate ista et tenebris possibilitatis status præsentis. Ex quibus patet vera intelligentia ejus quod in libro Ge-
D neseos scriptum est : Et creavit Deus Gen. I, 26.
hominem ad imaginem et similitudinem suam. Imago itaque ad potentiam, similitudo ad effectum ultimum referatur. Addiscent venerari Scripturam, qui tam humiliter et simpliciter scripta deprehendunt tam ardua, profunda et secreta consistere. — Hæc Guillelmus Parisiensis.

De hac materia scribit idonee dominus Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo. Cujus dicta omitto, quoniam sententialiter exstant præhabita.

QUÆSTIO XI

Undecimo quæritur, **An memoria, intelligentia et voluntas æquales sint.**

Videtur quod non. Primo, quia intellectus, secundum quosdam, est nobilior voluntate. — Secundo, quoniam multa intelligimus quæ non volumus. Aliqua quoque volumus quæ non intelligimus : sicut aliquis vult esse episcopus; nec tamen intelligit hoc, quum non sit verum : verum autem est intellectus objectum. Ergo excedunt se invicem intellectus et voluntas respectu objecti. — Tertio, quia voluntas est circa bonum et finem, intellectus circa verum : bonum autem et finis eminent dignitate. — Quarto, quoniam ordo est inter potentias istas : ergo et inæqualitas, quum ordo, secundum Augustinum, sit æqualium et inæqualium suum cuique locum tribuens dispositio.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera. Nec anima per has vires esset imago Trinitatis, nisi inter eas esset æqualitas.

Ad hoc respondet Ægidius : Æquale et inæquale, proprie competunt quantitati, ut in prædicamentis habetur. Ideo, prout potentiæ istæ sortiuntur modum aliquem quantitatis, dici possunt æquales vel inæquales. Quadruplex autem quantitas inter eas attenditur. Prima est quantitas dignitatis : et hanc habent ex subjecto, quoniam in eadem essentia animæ fundantur. Secunda est quantitas virtutis : quam habent in quantum potentiæ. Potentia namque est virtus quædam, et omnis virtus habet rationem quanti. Tertia est ex parte actus : quia quo actus est altior, eo potentia ex qua procedit, est major. Quarta est ex objecto, quoniam major potentia est objecti majoris. His quatuor modis possunt potentiæ istæ dici æquales. Et de primo modo jam patuit. De secundo

A etiam patet. Majoritas namque et minoritas potentiæ in se, habetur ex hoc quod virtus est magis aut minus unita, secundum quod Proclus ait : Omnis virtus exsistens unitior, est magis infinita quam plurificata. Porro major aut minor unitas seu unitio inest virtuti, secundum quod magis aut minus conversiva ad se. Quum ergo quælibet virium harum sit omnino conversiva ad se, et reflexiva super proprios actus (quia intelligo me intelligere, et recordor me recordari, et volo me velle),
B constat quod isto modo æquales sint. Sunt item æquales quantum ad actum. Nam actus unius non est perfectus sine actu alterius, et una earum versatur circa actum alterius : quia memini me intelligere ac velle. Quarto, est inter eas æqualitas ratione objecti, quia in omnibus reperitur ratio veri et boni. Hinc de æqualitate potentiarum istarum dici potest quod sexto de Trinitate asserit Augustinus de divinarum æqualitate personarum, utpote quod singula sint in singulis, et singula in om-
C nibus, etc. Decimo quoque de Trinitate : A singulis, inquit, tota et singula capiuntur. Et hæc tria sunt una mens, una vita, una essentia, etc., prout infra exponetur. — Verumtamen æqualitas respectu objecti potest sumi tripliciter. Potentia namque ad objectum tripliciter comparatur : primo, per proprium actum; secundo, per rationem objecti : nam ea quæ cognoscit intellectus sub ratione veri, vult affectus sub ratione boni; tertio, per actum alterius. Itaque, secundum primum horum
D modorum, non sunt potentiæ istæ æquales simpliciter. Non enim oportet ut quidquid quis velit, intelligat. Nec oportet ut quantum vult, tantum intelligat, vel econtra, nisi forte respectu objectorum quorumdam. Nec etiam est æqualitas in istis potentiis quoad modum secundum : quoniam intellectus cognoscit sub ratione veri, et voluntas cupit sub ratione boni. Verum autem et falsum sunt in anima; sed bonum et malum, in rebus. Res vero in se et in anima non oportet habere æquale

esse in cunctis objectis. Sed tertio modo A est in potentiis istis æqualitas. Quia etsi quidquid volo, non intelligo : tamen quidquid volo, intelligo me velle; et quidquid intelligo, me intelligere volo. Et per hoc solvuntur quædam objecta, præsertim secundum. Hæc Ægidius.

Quocirca scribit Bonaventura : Secundum Augustinum, in his tribus, videlicet mente, notitia et amore, est ordo et æqualitas ac consubstantialitas. Ordo attenditur in eis, in quantum notitia et amor sunt habitus menti connaturales, et hoc B per comparationem ad actus : sicut exemplum poni solet in fide, spe et caritate, quamvis simul infundantur. Similiter est ibi æqualitas secundum conversionem animæ supra se, et suorum perfectionem habituum. Hinc secundum Augustinum, nono de Trinitate, non est in his habitibus æqualitas, nisi secundum quod sunt perfecti. Sunt quoque æquales secundum quod sunt connaturales. Nam quantum quis habilis aut facilis est ad cognoscendum se, tantum et ad amandum se. De C habitibus vero acquisitis non est verum, nec de eis loquitur Augustinus. Hæc Bonaventura.

His concordat Antisiodorensis in Summa sua, libro secundo, quo ait : Sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus æquales sunt, ita memoria et intellectus atque voluntas. Unde colliguntur tres propositiones, quas oportet esse veras. Prima est : Quidquid volo vel intelligo, memini. Sed contra hoc argui potest : quia quod de novo intelligo, ad memoriam non reduco : ergo non quid- D quid intelligo, memini. Ad hoc respondent magistri, quod verbum hoc, Memini, non ponitur ibi pro actu, sed habitu. Quidquid enim volo aut intelligo, memini : quia de facili possum illud ad memoriam revocare. Verumtamen Augustinus velle videtur, quod istud intelligatur de anima bene disposita, in qua scripta est lex Dei, Jer. xxxi, 33. juxta illud : Scribam legem meam in cordibus eorum. Itaque, secundum Augustinum, non contingit cognoscere actualiter aliquid, nisi prius fuerit per memoriam actualiter cogitatum aut cognitum, vel quasi jam per formas expressas in memoria collocatum, ut intelligatur tantum de rebus de quibus spiritualis habet judicare. — Secunda propositio est : Quidquid volo vel memini, intelligo. Quæ similiter vera est in anima bene disposita. — Tertia est: Quidquid memini vel intelligo, volo. Sed hæc aperte falsa videtur : quoniam memini atque intelligo me peccasse, nec tamen hoc volo; similiter intelligo istum esse infirmum, nec tamen id volo, imo condoleo. Ergo et anima bene disposita aliquid intelligit quod non vult. Ad primum dicimus, quod objectio illa non valet : quia dum dicitur, Quidquid intelligo, volo; intelligitur de naturalibus quibus non contingit male uti. Ad aliud, quod quum judico aliquem ægrum, debeo velle ipsum esse tunc ægrum, quoniam scio Deum hoc velle. Nec sequitur : iste compatitur huic meritorie in sua ægritudine, ergo non vult istum esse ægrum. Debet enim addi : vel non vellet istum esse ægrum. Paratus namque esse debet ad similitudinem Dei velle quod non sit æger, videlicet ut cesset peccare, et cessante peccato, cesset pœna peccati. Quamvis tamen non vellet istum esse non ægrum, tamen vult ipsum non esse ægrum in futuro, quoniam super hoc voluntatem Dei ignorat. — Hæc Antisiodorensis. Cujus hæc ultima solutio non satis resoluta videtur; et de hoc infra tractabitur, distinctione qua continetur qualiter debeamus et teneamur voluntatem nostram conformare Deo in volito.

Albertus demum circa hæc ait : Imaginem duo perficiunt, scilicet actus imitandi exemplar, atque æqualitas. Et quantum ad actum illum, magis consistit imago in notitia veri et boni increati, quam in notitia mentis : quoniam in illius boni notitia, intellectus conjungitur actu ei quod imitatur, tanquam primum et summum exemplar; in agnitione vero ipsius mentis se cognoscentis, non habet Deum nisi sicut in speculo in quo Deus relucet. Por-

ro, si attendatur æqualitas imaginis, quæ principaliter hic probatur, tunc secundum Augustinum, oportet fateri quod adhuc duobus modis potest attendi. Aut enim æqualitas accipitur penes actus a potentiis egredientes super objecta tantum, aut penes potentiam et objectum. Si primo modo, sic est æqualitas tam in cognitione Dei quam sui : quoniam quantum de Deo vel de se mens cognoscit ista cognitione, tantum amat; et quantum amat, tantum cognoscit illa cognitione in naturali de qua loquimur ratione. Si autem attendatur æqualitas penes objecta et potentias, tunc non erit nisi in cognoscibili quod est mens ipsa. — Sciendum quoque, quod anima est totum potestativum respectu potentiarum in quibus consistit imago. Tale etiam totum est una potentia respectu eorum in quæ potest ut in objecta. Ideo si tota virtus Herculis potest in sexaginta, dimidia potest in triginta, et tertia in viginti. Sicque potentiæ istæ sunt totum respectu objectorum suorum, et partes respectu totius animæ. In potestativis autem frequenter una pars major est quam multæ, sed non major quam totum : quia in potestativis, semper quod potest inferior, potest superior, non econtra. Ideo tantum potest una potentiarum istarum imaginem constituentium, quantum aliæ duæ respectu objectorum, quia in illis sunt æquales, et una uni, et una duabus, et una omnibus tribus. Attamen verum est quod una non potest tot modis in illa objecta, ut duæ vel tres : quoniam duo possunt in ea duobus modis, et tres tribus. Hæc Albertus.

Cui consonat quod in littera ex verbis inducitur Augustini dicentis : Nec minor est proles parente, dum tantam se novit mens quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est mente atque notitia, dum tantum se diligit mens quantum se novit et quanta est. Sunt quoque hæc singula in se ipsis et in singulis : quoniam et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente. Hæc Magister in littera. Quibus A concordat illud Augustini, undecimo de Trinitate : Mens quum se ipsam cognoscit, sola parens est suæ notitiæ, etc.

Ad primum objectum dicendum, quod istæ tres potentiæ dicuntur æquales, non quasi una non sit aliquo modo dignior alia, sed juxta sensum expressum, et quia in eadem fundantur essentia animæ, et quantum ad suos actus, sicut expositum est. Nec enim imago creata potest increatam Trinitatem repræsentare aut imitari B perfecte. — Secunda instantia est soluta; similiter tertia. — Ad quartam quoque dicendum, quod inter istas potentias non est omnifaria et perfecta æqualitas, quemadmodum inter divinas personas, sed etiam inæqualitas aliqua dignitatis.

QUÆSTIO XII

C Duodecimo quæritur, **An potentiæ istæ in quibus consistit imago, sint vere indesinenter in actu, saltem respectu objectorum in quorum actibus præcipue attenditur imago.**

Videtur quod non. Primo, quia de tali opinione Aristoteles reprehendit Platonem; et habet Aristoteles ipse pro inconvenienti, quod in nobis essent nobilissimi actus et habitus, et tamen laterent nos, ut patet in secundo Posteriorum. — Secundo, quia secundum Philosophum, nostra D cognitio inchoatur a sensu, et intellectiva notitia a sensitiva originatur, nec ad immaterialium atque invisibilium cognitionem pertingimus nisi per corporalium considerationem. Anima autem, immaterialis ac invisibilis spiritus est. Non ergo jugiter noscit se in se, sed ex corporalium investigatione ad sui pertingit notitiam. — Tertio, quia et magni philosophi circa animarum suarum notitiam graviter ac multipliciter erraverunt : quod non esset, si anima cognosceret se in se ipsa.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera : cujus et verba infra tangentur.

Ad hæc respondet Albertus : Quidam philosophus exponens Aristotelem de Intellectu et intelligibili, dicit quod intellectus semper se videt, et semper intelligit se; et dicit quod hoc idem est dicere, quod intellectus intelligit se in omni intelligibili. Quemadmodum enim lux videtur in omni colore, eo quod color sit motivum ipsius visus secundum actum lucidi : ita dicit quod intellectus videtur in omni intelligibili, quoniam ipse est id quod facit aliquid actu intelligibile esse; sicque in intelligibili secundum actum facto, videtur intellectus agens. Et quoniam intellectus possibilis est omnium receptivus, et componit dividitque recepta : hinc dum accipit intelligibile, non nisi in se recipit illud; sicque capit subjectum intelligibilis, puta se ipsum, cum intelligibili simul. Denique radix istius dicti, est quod intellectus agens intelligitur dupliciter : uno modo, ut distinctus in propria natura, et sic non intelligitur in quolibet intelligibili; alio modo, ut actus atque perfectio intelligibilium ut talium, et ita intelligitur in intelligibili unoquoque : sicut et lux videtur dupliciter : primo, ut objectum determinatum in se; secundo, ut colorum perfectio. Conformiter intellectus possibilis duobus intelligitur modis, videlicet : in propria natura, prout habet esse distinctum ab intelligibilibus aliis : sicque non semper intelligitur actu, nec ita se semper intelligit. Secundo, prout intelligibile per hoc est intelligibile, quod est in intellectu possibili : et ita ipse in omnibus intelligibilibus intelligitur, et sic se semper intelligit. — Sed quamvis ista positio apta sit ad salvandum quod ait Philosophus tertio de Anima, Intellectus agens semper in actu est; tamen nullatenus satisfacit dicto Augustini, qui vult quod intellectus sine omni alio intelligibili semper intelligit se, et memoria semper meminit sui, et voluntas semper vult se ac alia duo. Hinc sine præjudicio dico, quod A meminisse nil aliud est quam notitiam rei apud se retinere. Intelligere vero, nil aliud est quam in ipsa specie seu essentia notitiæ se intueri simpliciter sine consideratione sui, et sine discretione suæ naturæ ab aliis : quia hoc vocat Augustinus intelligere se. Porro cogitare se et discernere se, secundum eum plus dicunt. Quum ergo intelligere se, non ponat nisi simplicem sui intuitum, sine discretione sui ab aliis, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid extra ipsum ad B quod ponat convenientiam aut differentiam sui, nec ad aliquam proprietatem suam quæ cogitetur ei inesse aut non inesse. Hic autem intuitus perficitur duobus, videlicet lumine intellectuali emisso ab intellectu, et objecto : et intueri se, nihil aliud est quam in lumine illo objici sibi. Quum igitur lumen intellectus agentis semper resplendeat super possibilem, eo quod agens sit forma et actus possibilis, intellectus possibilis in lumine illo semper objicitur sibi; et quum hoc sit C intelligere se, secundum Augustinum, semper intelligit se. Et idem dico de memoria et voluntate : quia ab ipsa notitia semper vaporat amor, licet non distinctus : quemadmodum nec ipsa notitia intellectus, ut distincta ab aliis rebus accipitur. Hæc Albertus.

Concordat Thomas : ex cujus verbis dicta Alberti clarius elucescunt. Ait equidem Thomas : Secundum Augustinum, differunt cogitare, discernere, intelligere. Discernere namque est cognoscere rem per D differentiam sui ab aliis. Cogitare vero est considerare rem secundum partes et proprietates suas : unde dicitur cogitare, quasi coagitare. Intelligere autem nil aliud dicit, quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi præsens est intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, neque de se : alias quilibet naturaliter sciret totam naturam animæ suæ, ad quod vix magno studio pervenitur. Ad talem enim cognitionem non sufficit præsentia rei quolibet

modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Secundum vero quod intelligere nil aliud dicit quam intuitum, qui nil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo : sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. —Alio tamen modo intelligitur, secundum philosophos, quod anima semper intelligit se, eo quod res non intelligatur nisi illustrata lumine intellectus agentis, atque recepta in intellectu possibili. Hinc sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti, sed medii cognoscendi. Hæc Thomas.

Unde et Petrus : Potentiæ istæ respectu specierum innatarum, seu rerum per suam essentiam præsentium animæ, sunt semper in actu suo, utpote memoria in actu retinendi, intelligentia in actu intuendi, voluntas in actu diligendi. Et loquor de actibus earum naturalibus, non deliberativis. Quemadmodum etiam homo videt lucem, videndo coloratum, sed se videre lucem non cogitat, neque discernit, quoniam illam non respicit sub propria ratione, ut visus objectum; interdum vero naturam lucis in se considerat, quum ex intentione visum ad ipsam dirigit veluti ad objectum ; aliquando vero discernit, quum ipsam ab aliis visibilibus distinguit. Semper tamen lux videtur, quum aliquid cernitur, utpote medium sine quo non. Hæc Petrus.

Verumtamen Thomas non videtur admittere quod mens indesinenter vere et actualiter exerceat actus prætactos. Ait enim in prima parte Summæ : Quartodecimo de Trinitate loquitur Augustinus, quod mens semper meminit sui, et semper intelligit se et amat. Quod quidam ita intelligunt, quasi animæ semper adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Verum hunc intellectum Augustinus excludit, subdendo quod non semper cogitat se discretam ab aliis. Ex quo patet quod anima semper intelligit ac amat se, non actualiter, sed habitualiter : quamvis etiam dici possit, quod actum suum percipiendo, se ipsam intelligat. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiendo, ideo oportet dicere, quod actus isti etsi non permaneant semper in se ipsis, manent tamen semper in suis principiis, puta potentiis atque habitibus. Propter quod quartodecimo de Trinitate disseruit Augustinus : Si secundum hoc facta est anima ad imaginem Dei, quod uti potest ratione ac intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum, fuit in ea Dei imago hæc ab initio quo esse incepit. — Hæc Thomas. Cujus verba infra discutientur, quoniam intentioni Augustini consona non videntur.

Verumtamen Richardus in his Thomam sequens, hic scribit : Quidquid sit de memoria intellectuali, cujus actus non est nisi quasi habitualiter retinere; tamen intellectus et voluntas in nobis non sunt semper in actibus suis, qui sunt intelligere et velle. Quod patet per Philosophum, qui secundo de Anima docet, quoniam naturaliter anima devenit in cognitionem sui primo per cognitionem objectorum, et ab illa veniendo ad notitiam actuum, atque ex cognitione actuum pertingendo ad sui ipsius cognitionem. Anima autem non semper actum suum cognoscit : non enim semper intelligimus nos intelligere, ut experientia docet. Ergo non semper intelligit. Præterea, quinto Topicorum ait Philosophus : Magis scimus quid ignis, quam quid anima. Et tamen quid sit ignis non scimus, nisi quantum valemus ex proprietatibus et actibus ejus argumentando concludere. Ergo nec naturaliter scimus quid anima, nisi quantum argumentando concludere possumus per actus ejus atque objecta. Insuper, primo de Anima dicitur, quod considerare et intelligere corrumpuntur in nobis, alio quodam interius corrupto; ipsum autem impassibile est. In quo notat, quod etsi intellectus sit incorruptibilis quoad sui essentiam, operatio tamen ejus quæ est intelligere, quandoque

corrumpitur propter corporis ineptitudinem. Rursus, tertio de Anima scribitur, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Ergo ex bona dispositione virtutis phantasticæ dependet intelligere animæ. Hæc Richardus.

Ægidius quoque circa hæc scribit : Ut pateat hujus veritas quæstionis, duo videnda sunt : primum, an aliqua notitia insit animæ respectu sui ipsius inseparabiliter, propter quam se semper nosse dicatur; secundo, an tale nosse possit dici intelligere, ita ut proprie valeamus concedere quod anima se semper intelligit. Propter primum sciendum, quod in nobis ponitur duplex actus, videlicet primus et secundus, ut patet secundo de Anima : et scire est actus primus ; considerare, secundus. Inter quos hoc interest, quia ad hoc ut sciamus, sufficit nos habere præsentiam scibilium, etiam si super ea non convertamur. Idcirco, quamdiu scibilia alicujus scientiæ sunt aliquo modo præsentia animæ nostræ per se aut per suum simile, dicimur ea scire, etiam si de eis non consideremus. Porro ad considerare, non sufficit scire sine actuali conversione. Si ergo semper essent species rerum in nobis, semper res ipsas sciremus; et quoniam anima semper est sibi præsens, semper se nosse asseritur. Unde quartodecimo de Trinitate Augustinus testatur : Mens ita sibi est nota, quemadmodum notæ sunt res quæ in memoria continentur. — Viso quod notitia animæ semper inest respectu sui, pensandum an tale nosse dicatur proprie intelligere. Ideo advertendum quod intelligere dupliciter sumitur. Primo, pro actualiter considerare : sicque secundum Philosophum in Topicis, multa possumus simul scire, intelligere autem non nisi unum. Hinc nosse præfatum non est intelligere, nec anima semper de se considerat. Secundo, pro habituali cognitione principiorum : sicque intellectus dividitur contra scientiam, quia scientia est conclusionum, intellectus vero principiorum, ut sexto dicitur Ethicorum. Et sic sumptum, intelligere est idem quod nosse. Quemadmodum ergo semper scire rem dicimur, si ipsa sit semper aliqualiter præsens animæ nostræ; sic semper dicimur intelligere principia, si semper sint animæ nostræ præsentia. Et juxta hunc modum verificatur quod anima semper intelligit se. Quum enim intellectus agens et intellectus possibilis, sint quædam principia omnis scientiæ in nobis; anima vero, a qua intellectus uterque sumit originem, habet rationem principii, potissime respectu scientiæ sui : ideo habitualis cognitio animæ tanto magis dicenda est intellectus vel intelligere, quanto magis habet rationem primordialis principii. Hinc constat, quod accipiendo intelligere pro tali cognitione, anima se semper intelligit ; non autem prout accipitur pro actuali consideratione. Sed tale intelligere non proprie dicit actum, sed tantum præsentiam animæ sibi ipsi, quæ large actus vocatur. — Hæc Ægidius. Cujus positio consonat Thomæ, nec a Richardo discordat.

At vero prætactis verbis Augustini concordare videtur quod in libro suo de Trinitate, capitulo vicesimo sexto, Guillelmus Parisiensis scribit : Omni (inquit) intelligenti prius est cognoscere et intelligere semetipsum, et virtuti intelligenti prior occurrit præsentia veritatis sui ipsius, quam res quæ extra ipsam sunt, possint occurrere per similitudines suas. Sed postquam rerum similitudines habet apud se ministerio sensuum in effectu, tunc primum habet intellectum et rationem in effectu apprehensiva potentia : non de potentia sensitiva, quia per operationem ipsius revera factum non est. Per illam enim non potuit intellectiva potentia in majus atque nobilius quam est ipsa potentia sensitiva. Quia igitur vis intellectiva prius apprehendit se esse aut vivere, et essentiam suam ac vitam, quam alia quæ per eorum similitudines apprehendit, necessario prius apprehendit vitam qua vivit. — Hæc Guillelmus. Cujus verba non videntur prima facie Aristoteli concordare, juxta cujus do-

ctrinam omnis nostra intellectiva cognitio ex præcedenti oritur sensitiva cognitione. Cujus signum esse fatetur, quod orbatus aliquo sensu ex nativitate, caret scientia objecti sensus illius.

Jam inquirendum, an præinducta Alberti, Thomæ, Ægidii et Richardi expositio, secundum mentem Augustini procedat.

Et videtur quod non. Primo, quoniam decimo de Trinitate, capitulo octavo, disseruit Augustinus : Cognoscat anima semetipsam, nec quasi absentem se quærat, sed intentionem voluntatis qua vagatur per alia, statuat in se ipsa, seque cogitet : sicque videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit. Ejusdem quoque libri nono ait capitulo : Non velut absentem quærat se anima cernere, sed præsentem se curet discernere. Nec se quasi non norit, agnoscat, sed ab eo quod alterum novit, dignoscat. Ipsum enim quod audit, Cognosce te ipsam, quomodo agere et implere curabit, si nescit quid sit, Cognosce; et quid sit, Te ipsam? Si autem utrumque novit, utique et se ipsam : quia non ita dicitur menti, Cognosce te ipsam, sicut dicitur, Cognosce Cherubim et Seraphim. Nec ita dicitur menti, Cognosce te ipsam, quemadmodum dicitur homini, Vide faciem tuam : quod non aliter quam in speculo fieri potest. Sed quum dicitur menti, Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, cognoscit se ipsam; nec ob aliud quam eo quod præsens est sibi. Rursus eodem asserit libro : Mentem in memoria, intelligentia et voluntate sui ipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse, semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam et intelligere et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitet discretam ab eis quæ non sunt quod ipsa.

Præterea Augustinus inquirit : Si mens semper sui sic meminit, et semper se novit atque dilexit, cur tot circa naturam suæ mentis ac animæ cognoscendam, etiam

A post diligentem inquisitionem decepti sunt, in tantum ut aliqui putarent eam aerem esse, sicut Diogenes, alii harmoniam, quemadmodum Empedocles, alii complexionem, ut Galenus? — Rursus, si mens semper est in sui memoria, notitia et amore, cur et qualiter actus isti tam intimi latent nos?

Ad hæc Augustinus respondet, aliud esse se nosse, et aliud se cogitare. Id namque (ait) noscitur, quod præsto est menti : quia per hoc intelligibile intellectui innotescit, quia in ipso est, et in ejus intelle-
B ctuali luce subsistit. Quid autem tam in mente, et tam præsens est menti, ut ipsa? Cogitatur vero id in quod anima stat conversa. Hinc ut ait Augustinus, admonemur esse in abdito mentis nostræ quarumdam rerum quasdam notitias, tuncque procedere quasi in medium, atque in conspectu mentis apertius poni, dum cogitantur. Sic enim interdum alicui veraciter dicimus : Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo paulisper, et invenies te scientem quod te nescire putaveras. Quoniam ita-
C que mens humana a sui origine ex quo corpori est conjuncta, sensibilium notitiæ nimium avida est, corporalibusque vehementissime implicata et assuefacta; tanta equidem est vis amoris (ut decimo de Trinitate asserit Augustinus) ut ea quæ cum amore mens diu cogitaverit, eisque glutino curæ inhæserit, tunc quoque attrahat secum, dum ad se cogitandam quodammodo redit. Errat autem mens, ut paulo post adstruit Augustinus, quum se sensibilium imaginibus tanto amore conjungit, ut
D etiam se esse aliquid hujusmodi æstimet. Sic namque conformatur eis quodammodo, non tale quid exsistendo, sed putando : non quo se imaginem, id est similitudinem rei sensibilis, putet; sed omnino id ipsum cujus apud se imaginem tenet. Enimvero, quamvis nil tam in mente, ut cap. VIII.
mens ipsa, ideoque ipsa sibi semper innotescat; mens tamen in his etiam est, quæ cum amore cogitat, ac quadam diuturna familiaritate intendit. Hinc ei oritur erroris origo, ut scilicet rerum sensitivarum

imagines secernere a se non valeat, quatenus solam se videat. Cohæserunt enim mirabiliter ei glutino amoris : et hæc est ejus immunditia. Unde, dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo non potest se cogitare. Quum ergo ei præcipitur ut se ipsam cognoscat, non se (tanquam sibi detracta sit) quærat; sed id quod sibi addidit, detrahat. Amplius, decimo de Trinitate, quinto capitulo : Ut quid, inquit, menti præceptum est ut cognoscat se? Credo, ait, ut se cogitet, atque secundum suam vivat naturam, et sic appetat ordinari. Hinc ejusdem decimi libri capitulo decimo, loquitur Augustinus : Dum ergo, verbi gratia, aerem mens se putat, aerem intelligere æstimat; se tamen intelligere scit, aerem vero se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, et cernat quod scit. Hæc Augustinus.

Ex cujus verbis solutæ sunt duæ prætactæ quæstiones, secundum Augustini doctrinam. Illos nempe actus animæ experimur, qui cogitationi immixti sunt. Porro omnis anima se quod est scit, non putat. Nihil est enim ei se ipsa præsentius.

Præterea, quartodecimo de Trinitate, capitulo quinto, Augustinus inquirit : Quid (inquiens) sentiendum est de mente infantis tam parvuli tamque ignari ut ignorantiæ ejus tenebras mens paululum perita exhorreat? an et ipsa se nosse credenda est? Ad quod respondet : Intenta nimis mens infantis in sensibilia, quæ eo majori quo recentiori delectatione haurit atque intendit, non ignorare se potest, sed se cogitare non potest. Porro quanta intentione in ea quæ foris sunt sensibilia rapiatur, hinc constat quod lucis hujus hauriendæ tam avida est, ut si quispiam ante jacentis infantuli oculos nocturnum posuerit lumen in ea parte ad quam cervix inflecti non possit, sic a lucis inspectione non avertatur visus infantis, ut nonnullos ex hoc strabones noverimus fieri. In ceteris quoque sensibus corporis se eatenus coarctant animæ parvulorum, ut hoc solum aut vitent aut cupiant, quod per carnem vel allicit vel offendit. Sua vero interiora non cogitant, neque ut se cogitent queunt moveri : quoniam signa verbaque admonentis nondum intelligunt. Hinc elucescit, quod dum homo de animi sui natura cogitare potuerit, et invenire quod verum est, non alibi inveniet quam apud se ipsum. Denique inveniet, non quod nesciebat, sed id unde non cogitabat. Quid etenim scimus, si id quod in mente nostra est nescimus, quum universa quæ scimus, non nisi mente scire possimus? Verum tanta est vis cogitationis, ut nec ipsa mens in conspectu suo se quodammodo ponat, nisi quando se cogitat, dum scilicet in semet, non per spatium loci, sed incorporea conversione, revocat.

Ecce ex verbis Augustini inductis apparet quod mens Augustini sit, mentem humanam jugiter esse memorem sui, seque semper actualiter intelligere ac amare, quamvis non sentiat, neque percipiat hoc: sicut qui in lumine stans aliquid intuetur, lumen utique conspicit, quanquam hoc non advertat.

Et quantum ad hoc, Augustinus secutus est Platonem, quemadmodum octavo Quodlibeto scribit Henricus : Intellectus noster ex puris naturalibus ad hoc attingere nequit, ut videat substantiás separatas, aut etiam se ipsum, nisi ut alia a se immaterialia, scilicet in sensibilibus suis effectibus. Per abditam autem notitiam qua se anima semper intelligit, non autem se cogitat, non intelligo nisi potentiam intelligendi in potentia, qua objecta universalium ex innatis habitibus semper præsentia sunt oculis ejus. Sed judicare de illis cogitando nihil potest, quia conjuncta secundum statum naturalem vitæ præsentis, non potest esse intenta aliis quam quæ nata sunt intelligi in phantasmate : quemadmodum si aliquis in lumine stans apertis oculis, haberet vires retractas interius, nullo modo posset anima ejus esse intenta visibilibus; et quamvis illa agerent se in oculis ejus, nihil tamen omnino posset pro statu illo videre, aut oculis advertere. Sicut

igitur diceretur videre, nihil tamen adver- A
tere, quæ statim adverteret in alio statu
exsistens; sic anima nostra dicitur semper
intelligere, nihil tamen cogitare, quæ mox
cogitaret exsistens in alio statu, utpote
vel separata, vel in corpore ad se rever-
sa. Et in veritate Augustinus quantum ad
istud, erat Platonicus. Hæc Henricus.

Denique idem Doctor solennis, Quodli-
beto nono, de hac ipsa materia multo pro-
fundius, resolutius atque diffusius scribit,
quæstione qua quærit, an in nobis sit ali-
quod intelligere abditum quod est absque B
phantasmate. Circa quod scribit : Quæstio
ista movetur ad intelligendum dicta Au-
gustini super hoc, quod memoriam, intel-
ligentiam et voluntatem ponit in abdito
quodam mentis. Deinde post diligentem
inquisitionem concludit : Procul dubio Au-
gustinus ponit tria illa in actibus, quia
in habitu non sunt nisi unum : unde et
ipsam memoriam quæ est pars imaginis,
ponit actualem. Hæc autem tria ponit in
abdito mentis ab intra omnino accepta,
non ab extra : ideo ab origine animæ in- C
desinenter et semper esse in ea. Atque ad
hoc probandum, præter auctoritates Augu-
stini prætactas allegat et alias multas. Ex
quibus infert responsum finale : Descen-
dendo, inquiens, ad quæstionem de intel-
ligere abdito, dico secundum prædetermi-
nata ex verbis Augustini, quod hoc non
intelligit Augustinus de intelligere in ha-
bitu, sed solummodo de intelligere in ac-
tu : et hoc, non ab extra, adminiculo sen-
sus ac phantasiæ actionisque intelligendi
ex phantasmate, sed de actu intelligendi D
præcedente omnem hujuscemodi actum
intelligendi ab exteriori. Quem actum in-
telligendi interiorem operatur in mente
sola illustratio lucis æternæ, a qua sicut
a forma artis cujusdam, vera notitia sui
in mente describitur, quæ in ipsam men-
tem ab arte illa, non migrando, sed tan-
quam imprimendo, transfertur : sicut ima-
go ab annulo in ceram, nec ceram relinquit
nec annulum. Hos abditos actus remini-
scendi et intelligendi ac diligendi ponit
Augustinus in mente : qui in veritate po-
nendi sunt. In ipsis namque consistit per-
fectio contemplantium modo naturæ seu
naturaliter; in ipsis quoque fundatur per-
fectio contemplantium modo supernatu-
rali, secundum tertium genus visionis in-
tellectualis eorum quæ futura sunt modo
prophetico. — Hæc Henricus. Cui concor-
dare videntur præhabita verba Guillelmi
Parisiensis.

Postremo, quid horum sit verius, majo-
ribus acutioribusque committo. Id tamen
teneo cum Henrico, quod B. Augustinus
in isto, quemadmodum in aliis multis,
Platonem secutus est, non tamen totaliter,
nec ex eadem radice. Hoc etiam constat,
quod Augustinus Platonem Aristoteli præ-
tulit, Peripateticis quoque Platonicos. Un-
de octavo de Civitate Dei, testatur : Plato
ceteris gentium philosophis longe lateque
prælatus est. Et decimo de Civitate, fate-
tur : Platonicos eligimus omnium philo-
sophorum merito nobilissimos. Gloriosus
vero Hieronymus Aristotelem videtur præ-
ferre Platoni. De quo Aristotele ait in Re-
gula sua, quod procul dubio fuit quasi
grande miraculum in tota natura, et quod
ei infusum videtur quidquid naturaliter
sciri potest. Hinc Aristotelem et Peripate-
ticos eum sequentes, dicimus a veritate
fidei christianæ minus deviasse, ac rati-
onabilius fuisse philosophatos. Unde et
S. Thomas super secundum Sententiarum,
affirmat et ipsum divinum ac magnum
Dionysium in his quæ ad naturalem spe-
ctant philosophiam, quasi in omnibus Ari-
stotelem esse secutum. Nihilo minus visum
est Augustino Platonicos minus errasse.
Ait quippe octavo de Civitate : Platonici
Christianis propius accesserunt.

Solutio argumentorum satis elicitur ex
inductis. Verumtamen ad primum Henri-
cus loco præallegato, scilicet nono Quodli-
beto, respondet quod Aristoteles dixit hoc
contra Platonem, et addidit : Actus seu
motus in intellectu et voluntate exsisten-
tes, dupliciter possunt se habere, videlicet

aut ut omnino latentes, aut ut aliquo modo patentes, et hoc tripliciter : quia aut patent, sed transitorie ; aut patent, sed indistincte ; aut patent distincte. Primo modo possunt esse in nobis actus et motus, et latere nos propter eorum tenuitatem et parvitatem, quemadmodum decimum millesimum milii movet visum, sed fallit eum ut non percipiat motum, ut dicitur libro de Sensu et sensato. Sicque propter animæ indispositionem, prædicti actus possunt esse minimi ac latere. Eadem ratione, secundum Platonem, possunt latere et habitus, quia non percipiuntur nisi per actus. Secundo latent actus seu motus, quia etsi percipiuntur dum fiunt, non tamen sic imprimuntur ut recordationem relinquant, sicut contingit in sensu, dum memoriam a sensu avertit voluntas intenta ad alia. Unde intenti ad alia, sæpe putamus nos non audisse quod tamen audivimus, prout undecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Sic voluntas sensibilibus foris intenta, interiores actus latere nos facit. Eadem ratione, secundum Platonem, possunt latere habitus ipsi. Tertio latent actus seu motus procedentes ex uno movente, quia discerni non queunt ab actibus et motibus procedentibus ex alio movente : sicut actus eliciti ex caritate, non discernuntur ab actibus elicitis ex amore naturali aut sensuali. Sic actus intelligendi ex lumine increato et ex lumine naturali, dum discerni non valent, possunt ambo latere, non omnino, sed alter eorum sic latere ut ab altero non queat discerni, sicque ambo procedere æstimentur ab uno. Sic in proposito potest contingere, atque eadem ratione, secundum Platonem, possunt latere habitus, quoniam non discernuntur actus. Si autem quarto sint actus patentes et distincti, sic veritatem habet quod Aristoteles dicit : qui et supponit, quod si essent alii habitus in nobis quam acquisiti ex actibus nostris, nequaquam essent ejusdem rationis cum acquisitis, nec actus illorum habituum possent esse ullo modo latentes. Quoniam

A enim nil posuit nisi quod ex motu et sensibilibus potest convinci, negavit habitus tales, sed non bono modo : quia eadem ratione, et multo fortius, prout tangit objectio, negasset actus abditos quos ponit Augustinus, et in veritate ponendi sunt. Hæc Henricus.

QUÆSTIO XIII

B Tertiodecimo quæritur, **An potentiæ animæ distinguantur realiter a se invicem et ab anima.**

Videtur quod non. Primo, quia in textu manifeste asseritur, quod ex verbis Augustini habetur quod tria hæc, memoria, intellectus, voluntas, sunt una mens, una vita, una essentia. — Secundo, quia in libro de Spiritu et anima dicitur : Non minus nec aliud est ratio in substantia quam anima. Sed una eademque substantia secundum diversas potentias diversa C sortitur vocabula. Est enim anima, dum vegetat; sensus, dum sentit; animus, dum sapit : dum intelligit, mens; dum discernit, ratio : memoria, dum meminit; voluntas, dum appetit. — Tertio, quoniam undecimo de Trinitate Augustinus affirmat, quod ista tria non sunt accidentia animæ, nec sunt in ea veluti in subjecto.

In oppositum est, quod potentiæ sunt proprietates animæ, et proxima atque formalia operationum principia ; anima vero est generale et effectivum suarum prin- D cipium actionum. — Item, si anima est suæ potentiæ, tunc potentiæ non distinguuntur ab invicem realiter. Quæ enim sunt eadem uni tertio singulari, sunt eadem inter se. Sicque intellectus esset voluntas, et visus esset auditus. — Tertio, quoniam sicut membra distinguuntur in corpore, sic potentiæ in anima. Unde et diversis potentiis animæ, membra correspondent, proportionantur ac deputantur diversa : quæ membra certum est ab invicem differre realiter. — Quarto, angelus

est simplicior anima. Et tamen divinus Dionysius undecimo Cœlestis hierarchiæ capitulo, distinguit in ipsis angelicis spiritibus, essentiam, virtutem, et operationem : ergo in anima magis sunt distinguenda.

Respondendum, quod quæstio ista est unum antiquum problema, in quo ab antiquo diversimode diversi senserunt, sicut nunc breviter tangam.

Itaque Thomas respondet hic : Effectum immediatum et proximum oportet suæ causæ proportionari. Hinc in omnibus in quibus proximum operationis principium est de genere substantiæ, oportet operationem esse substantiam. Et hoc solum in Deo est. Ipse enim solus non agit per potentiam mediam a sua substantia differentem. In ceteris omnibus operatio est accidens. Idcirco oportet ut proximum operationis principium accidens sit : sicut videmus in corporibus, quod substantialis forma ignis nullam habet operationem nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quæ sunt quasi virtutes et potentiæ ejus. Similiter ab anima, quum sit substantia, nulla operatio egreditur nisi mediante potentia; nec a potentia perfecta operatio, nisi habitu mediante. Hæ autem potentiæ fluunt ab essentia animæ : quædam, ut perfectiones partium corporis, quarum operatio fit mediante corpore, ut vis sensitiva et imaginativa; quædam, ut in ipsa anima exsistentes, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus. Idcirco sunt accidentia : non sicut accidentia communia, quæ non fluunt ex principiis speciei, sed individui; imo sunt accidentia propria speciem consequentia, atque ex ejus principiis originata. Nihilo minus sunt de integritate animæ, in quantum est totum potestativum habens quamdam potentiarum perfectionem, quod ex viribus diversis conficitur. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione septuagesima septima : Impossibile (inquit) est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia, quamvis quidam hoc dicant. Quod pro nunc dupliciter demonstratur. Primo, quoniam actus et potentia dividunt ens et quodlibet genus entis : oportet ergo ea ad idem genus referri. Idcirco si actus non est in genere substantiæ, nec potentia quæ refertur ad illum. Quum ergo operatio animæ non sit in genere substantiæ, nec potentia a qua immediate egreditur actio. Secundo, nam anima est substantialis actus corporis. Idcirco, si essentia animæ esset immediatum operationis principium, habens animam, semper actualiter haberet opera vitæ, quemadmodum animatum semper est vivum quamdiu animam habet. Hæc Thomas.

Cui concordans Petrus : Ratio (ait) essentiæ et substantiæ ac subjecti differunt in hoc, quod essentia dicitur id quo res est; substantia, quo suis naturalibus proprietatibus substat; subjectum, quo accidentibus suis subjicitur. Sic aliquid potest dici idem alteri tribus modis : primo, essentia, ut quæ sunt de essentia rei; secundo, substantia, ut quæ concurrunt ad esse rei completum, sicut potentiæ naturales; tertio, subjecto, ut quæ consequuntur esse completum, ut color. Itaque anima consideratur tripliciter : primo, secundum quod in se est quædam simplex essentia; secundo, ut est substantia habens varias vires : sicque est quoddam totum potentiale; tertio, in quantum subjectum accidentium. Dico ergo quod primo modo, potentiæ non sunt idem cum anima, quia sunt accidentia ejus : non quod fluant a principiis animæ hujus aut illius, sed naturæ communis : ideo sunt connaturales. Quum enim actio animæ sit accidens, et causa univoca debeat suo proportionari effectui, videtur quod proximum principium ejus debeat esse forma accidentalis. Cujus et alia ratio assignatur, quoniam omnis forma naturalis, quum sit creata, determinata est ad unum immediatum et proprium actum secundum speciem. Unde, quum esse et operari secundum speciem differant, imo forte

secundum genus substantiæ et accidentis, non potest utrumque esse a forma eadem ut actus ejus immediatus ac proprius. Si autem consideretur anima secundo modo, videlicet ut totum potestativum, sic potentiæ sunt idem cum ea, in quantum perficiunt eam in illo esse; suntque idem cum anima prædicatione causali, non essentiali : quia constituunt animam in esse potestativo. Alia vero accidentia sunt idem cum anima subjecto, quia in ipsa tanquam in uno subjecto consistunt. Hæc Petrus.

Concordat Ægidius, addens quod potentiæ animæ sunt in prima specie qualitatis, utpote naturalis potentiæ; et propter propinquitatem quam habent ad animam, et quia naturaliter insunt ei, atque immediate in ejus subjectantur essentia, prædicantur de ea. Sicque verificatur quod loquitur Augustinus in sermone de Imagine : Anima est intellectus, anima voluntas, anima memoria. Verumtamen non sunt essentialiter anima, quum et septimo Metaphysicæ asserat Commentator : Forma substantialis non est immediatum principium actionis. Hinc apparet quod aliquid veritatis habent omnes positiones circa hanc quæstionem, circa quam sunt tres positiones præcipuæ : una, dicentium quod potentiæ sunt ipsa substantia animæ; alia, quod sunt accidentia; tertia, quod inter substantiam et accidens habent se medio modo. Nempe qui dicunt quod sunt essentia animæ, loquuntur emphatice : quoniam propter connaturalitatem quam habent cum anima, dicunt eam idem cum ipsa. Qui vero dicunt eas accidentia esse, sumunt accidens large, prout naturalem proprietatem includit. Qui autem dicunt eas se medio modo habere, sumunt accidens proprie, prout dividitur contra proprium. Hæc Ægidius.

Ista tamen concordantia verbalis est potius quam realis, quantum ad multos, quum plurimi dicant potentias istas realiter differre ab anima, alii vero dicant directe contrarium.

A Nam et Guillelmus Parisiensis in libro de Trinitate, multipliciter persuadere conatur, potentias animæ esse idem cum ea, ipsamque memoriam, intellectum et voluntatem, esse cum anima eamdem essentiam, inter cetera loquens : Horrendum est animam ponere velut acervum aggregatum ex suis potentiis.

Econtra Antisiodorensis in secundo suæ Summæ volumine scribit : Quidam dicunt quod hæc tria sunt proprie unum, et intelligunt hoc de ipsis potentiis. Dicunt namque B quod anima est idem quod sua potentia; sed dicuntur tres potentiæ, propter diversos actus, quum non sint nisi una anima et una potentia in essentia. Hæc autem opinio est contra Deum, quia ex ea consequitur quod angelo et animæ idem sit esse et posse : quod soli convenit Deo, propter suam extremam simplicitatem, quamvis in materia prima videatur idem esse quod posse suscipere formam : talis enim potentia non est proprie potentia aliqua, sed informitas quædam potentiæ, C præcedens omnem potentiam omnemque formam. Eadem quoque opinio est contra omnem philosophiam. Dicit enim Porphyrius, quod rationale prædicatur in quale. Ergo ratio est qualitas : non igitur est idem quod anima. Quod intelligendum est, non prout rationale est essentialis differentia hominis, sed prout dicitur a facultate seu potestate utendi ratione. Præterea sequitur ex hac opinione, quod angelus et anima non continentur in aliquo genere, quia non conveniunt in aliquo substantiali : D quia nec angelus nec anima habet aliquod substantiale quod non sit ipse seu ipsa. Sicque quum angelus et anima diversarum sint specierum, non communicant in aliquo substantiali : quod manifeste est falsum. — Hæc Antisiodorensis. Istud est etiam evidenter de mente Magistri in textu, dicentis quod tria hæc sunt tres naturales proprietates viresque mentis, et a se invicem differunt, ut patet litteram intuenti.

Idem sentit Albertus, inter cetera scri-

bens : Secundum Aristotelem et alios philosophos, quædam potentia est ante esse rei, et quædam post ipsum. Dicit enim Aristoteles, quod vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in rationali, quemadmodum trigonum in tetragono. Vegetativum quippe est in sensitivo, sicut potentia anterioris differentiæ in actu sequentis. Potentia autem anterioris differentiæ non destruitur per actum sequentis, sed potius perficitur ad amplius posse : plus enim potest sensitivum quam vegetativum, et rationale plus istis duobus. Si igitur consideretur substantia animæ prout ipsa est perficiens corpus in se et in partibus ejus, necesse est quod habeat radicaliter in se posse omnium potentiarum tanquam constituentium illud universale posse, secundum quod confert corpori esse animale in se et in partibus suis. Sicque potentiæ animæ sunt ante ipsam secundum rationem, et substantiales ac conferentes esse completum in tali posse seu esse potestativo. Anima namque accipi potest aut in esse, aut in posse. Comparatur enim ad corpus, ut ad materiam suam simpliciter, secundum esse quod confert corpori : et sic ipsa est essentia corporis. Comparatur etiam ad corpus, ut est organicum : et quum organum sit instrumentum potentiæ, non erit ipsa anima perfectio corporis organici, nisi secundum suum universale posse quod habet ex potentiis; et quoniam prima perfectio corporis animati ut talis, est vita, ideo anima secundum istam comparationem dicitur vita. Tertiam quoque comparationem habet ad corpus, secundum quod potest separari ab illo : et ita vocatur mens. Quum ergo hæc tria dicuntur unum, est prædicatio totius potestativi. — Hæc Albertus, qui subtiliter ac diffuse scribit de isto.

Porro Richardus in hac re recedit a Thoma, quem communiter sequitur; et inter cetera dicit : Potentiæ animæ non sunt accidentia, nec addunt aliquam rem absolutam super essentiam animæ, sed solum respectum ad actus atque objecta. Dicit

A enim Philosophus secundo de Anima : Si oculus esset animal, anima ejus esset visus, id est visiva potentia. Quod verum non esset si visiva potentia accidens esset, quum nullum accidens posset esse anima animalis. — Præterea, substantia aliquod accidens potest recipere, non mediante alio accidente, in quantum ipsa est passiva : aliter esset procedere in infinitum. Item, substantia potest aliquid agere, non mediante aliquo accidente, in quantum est activa : ergo substantia animæ similiter.

B Sed passio quæ competit animæ in quantum est natura intellectualis passiva, est intelligibilem recipere speciem : ergo per se ipsam potest illam recipere, non mediante aliquo accidente. Actio etiam quæ maxime competit animæ in quantum est natura intellectualis activa, est speciem intelligibilem a phantasmatibus abstrahere, vel se ad actum intelligendi movere, ac velle : ergo hæc potest per se, non mediante aliquo accidente alio quam intelligibili specie, de qua constat quod

C non est potentia animæ. Restat ergo quod potentia animæ per quam potest intelligibilem recipere speciem et a phantasmatibus eam abstrahere, et per quam potest se ad actum intelligendi movere, et potentia per quam potest velle, non sunt accidentia animæ, nec addunt ultra essentiam ejus nisi respectum. Unde et sexto Naturalium loquitur Avicenna : Anima respectu affectionum ab ipsa manantium, potest vis appellari. Ergo similiter potest vis dici respectu sensibilium intelligibiliumque for-

D marum quas recipit. — Insuper, forma accidentalis si separetur a forma substantiali, se ipsa agere potest, ut patet in Sacramento altaris : ergo multo fortius forma substantialis agere potest sine forma accidentali. Ergo anima per suam essentiam intelligere potest. — Rursus, forma seu essentia animæ non est pure passiva, ergo per se ipsam est aliquo modo activa. Quod si aliqua actio potest ei per se ipsam competere, hoc maxime esse videtur intelligere atque velle. — Amplius, juxta Phi-

losophum primo Physicorum, materia cum forma est causa accidentium omnium, quæ scilicet sunt in ea. Ergo substantia animæ per se ipsam est causa passionum propriarum, non mediante aliquo accidente : aliter iretur in infinitum. Ergo a simili, intelligere potest non mediante aliquo accidente. Hæc Richardus.

Porro Bonaventura sentit quod potentiæ animæ distinguantur realiter ab ejus essentia, dicens : Naturalis potentia dupliciter dicitur. Uno modo, prout dicit modum exsistendi naturalis potentiæ in subjecto, secundum quem dicitur subjectum facile aut difficile ad aliquid agendum : sicque naturalis potentia dicit modum qualitatis, et est generaliter in secunda specie qualitatis. Secundo, naturalis potentia nuncupatur potentia egrediens a subjecto. Quod potest esse dupliciter. Nam quædam potentia egreditur a substantia cum accidente, ut potentia calefaciendi (ignis enim per substantiam suam non calefacit sine caliditate) : et hæc potentia non est alterius generis quam qualitas a qua egreditur. Hinc potentia calefaciendi est in eodem genere cum caliditate. Alio modo, appellatur naturalis potentia, quæ naturaliter et immediate egreditur a substantia, sicut potentia generandi quantum ad inductionem ultimæ formæ : et hæc non est alterius generis a substantia, sed reducitur ad idem genus tanquam substantialis differentia. Per hunc modum intelligendum est in potentiis animæ. Nam uno modo dicuntur potentiæ animæ secundum primum modum, prout dicunt facilitatem : et hæ sunt in secunda specie qualitatis, ut ingeniositas, tarditas. Secundo, nominantur potentiæ prout dicunt ordinem substantiæ ad actum qui est mediante aliqua accidentali proprietate, ut potentia syllogizandi, quæ est in anima quum habet habitum similem : et hæc est in eodem genere in quo est scientia syllogizandi, puta in prima specie qualitatis. Tertio, nominantur potentiæ prout immediate egrediuntur a substantia, ut memoria, intelligentia et voluntas : et sic sunt quodammodo consubstantiales animæ, quoniam omni accidente circumscripto, dato quod anima sit substantia intellectualis, hoc ipso quod est sibi præsens et sibi conjuncta, habet potentiam ad memorandum, intelligendum ac diligendum se. Unde istæ potentiæ sunt animæ consubstantiales, suntque reductive in genere eodem cum anima. Attamen quum egrediantur ab anima (potentia enim se habet per modum egredientis), non sunt omnino idem per essentiam; nec tamen adeo differunt, ut sint alterius generis, sed in eodem sunt genere reductive. Cujus exemplum est in re, et similitudine ejus. Res namque non habet tantam identitatem cum similitudine sua, ut sint unum numero; nec tantam diversitatem, ut differant genere. Similitudo quippe Martini non tantum distat a Martino, ut Petrus. Sicque similitudo est reductive in eodem genere cum illo cujus est similitudo. Nam quia egreditur, differt; sed non transit in aliud genus. Et loquor de similitudine secundum rationem similitudinis, non intentionis, id est, prout a subjecto exit et non recedit, ut splendor a luce. Concedendæ sunt ergo rationes probantes quod anima non est suæ potentiæ per essentiam. Hæc Bonaventura.

Denique essentiale seu substantiale dicitur quatuor modis. Primo modo, quod dicit rei essentiam tantum : sicut species dicit essentiam individui. Secundo dicitur essentiale, quod est de essentia et constitutione rei : ut forma atque materia. Tertio, id sine quo res esse non potest, nec potest intelligi esse : ut sunt illa in quibus attenditur ratio vestigii, ut unitas, veritas, bonitas. Quarto, dicitur essentiale, id sine quo res non potest cogitari habere perfectum esse : ut sunt potentiæ in anima, in quibus attenditur imago. Et hoc est minime substantiale seu essentiale; tamen non transit in aliud genus. — Si autem dicatur, quod idem est principium essendi et operandi, ergo sicut anima est principium ipsius esse, ita et operationis : non igitur

requiritur potentia media. Respondendum, quod verum est idem esse principium essendi et operandi loquendo de principio remoto; sed de principio proximo, impossibile est. Si etenim proximum principium esset omnino idem, tunc idem esset in re, esse et operari. Rursus, si idem esset principium proximum, quum res semper habeat esse, semper haberet operari. Quum itaque forma sit proximum et immediatum essendi principium, potentia vero sit proximum et immediatum principium operandi; patet quod impossibile sit hæc idem esse. Hæc Bonaventura.

Et hæc positio doctorum dicentium potentias animæ realiter distingui ab anima, rationabilior esse videtur. Quam et Albertus de Saxonia, Thomas de Argentina, et alii plures sequuntur. Scotus vero et alii quidam tenent contrarium.

Verumtamen specialis remanet difficultas de intelligentia atque memoria, id est, an intellectus agens, et memoria quæ est in parte intellectiva, et intellectus possibilis, ab invicem realiter distinguantur. Et sicut ex præhabitis S. Thomæ verbis in quæstione octava hujus tertiæ distinctionis probatur, ipse in Scripto sentire censetur quod sint duæ distinctæ potentiæ. Porro in prima parte Summæ suæ, quæstione septuagesima nona, determinat quod sint realiter una potentia, quoniam ejusdem intellectivæ ac passivæ potentiæ est species recipere et servare. De ratione quippe memoriæ est, quod sit thesaurus et locus specierum conservativus : quod tertio de Anima, adscribit Philosophus intellectui possibili, sicut jam patuit. Verum ad hæc concordanda posset fortassis quis dicere, quod memoria et intellectus sint duæ potentiæ quantum ad officia, sed una quoad essentiam. — Hinc Petrus quæstionem de distinctione potentiarum compendio solvens : Quum, inquit, natura sit determinata ad unum, oportet ut omnis potentia naturalis habeat unum actum determinatum per speciem. Hinc oportet esse
A differentes potentias naturalium actuum diversorum. Differunt autem actus conservandi, intuendi, et volendi : idcirco sunt diversarum potentiarum. Sed actus conservandi et intuendi, quum uterque sit cognitivæ potentiæ, non habent differentiam tantam ut actus intuendi et volendi : unde possunt esse unius potentiæ quæ sit una secundum essentiam, sed duæ per officium. Quum vero istæ potentiæ sint coordinatæ, ideo actus earum feruntur super idem objectum, tamen secundum diversas rati-
B ones coordinatas veri et boni. Hæc Petrus.

Præterea advertendum, quod in prima parte, quæstione septuagesima nona, asserit Thomas : Quamvis, inquiens, in tertia distinctione primi Sententiarum dicatur, quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum Augustini intentionem, qui quartodecimo de Trinitate dicit expresse : Si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogiten-
C tur, sic ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. Ex quo patet, quod illa tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam pro habituali retentione, intelligentiam pro actu intellectus, et voluntatem pro actu ipsius. Hæc Thomas.

Circa hæc scribit Durandus : Quidam dicunt, quod memoria ad imaginem perti-
D nens, realiter differat ab intellectu possibili, et sit realiter idem quod intellectus agens : quia quæcumque conveniunt memoriæ, conveniunt intellectui agenti. Duo enim adscribuntur memoriæ, scilicet quod continet species, et quod ex ea oritur intelligentia. Sic et intellectus agens virtualiter continet intelligibiles formas, quum sit id quod est omnia facere, ut tertio de Anima fertur. Causat quoque intelligentiam, quia causat in rebus universalitatem a phantasmatibus abstrahendo. Sed istud

est valde extortum, nec actus isti univoce competunt intellectui agenti atque memoriæ : quoniam intellectus agens continet species virtualiter et effective dumtaxat, memoria autem formaliter ac subjective. Hæc Durandus.

Postremo, quid respondendum sit ad instantias in principio factas, constat ex introductis.

Et si objiciatur quod potentia materiæ primæ non distinguitur ab ejus essentia, ergo nec potentia animæ ab anima. Respondet Thomas in Scripto : Si per potentiam passivam intelligatur relatio materiæ ad formam, sic materia non est sua potentia, quia essentia materiæ non est relatio. Si vero intelligatur potentia prout est principium in genere substantiæ, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur undecimo Metaphysicæ, sic materia est sua potentia : et ita se habet materia, quæ est primum recipiens, ad passivam potentiam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Idcirco materia est sua passiva potentia, quemadmodum Deus est potentia sua activa. Omnia autem media participative habent utramque potentiam. Potentia quoque materiæ non est ad operandum, sed ad recipiendum dumtaxat. Hæc Thomas in Scripto. — In Summa vero
1 P., q. 77. respondet : Actus ad quem materia prima est in potentia, est forma substantialis : ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Porro Bonaventura : Materia, ait, non est sua potentia, quia materia non est ordinatio ad formam. Verumtamen potentia materiæ est ei essentialis, sicut potentia activa substantiæ. Minus quoque elongatur potentia materiæ a materia, quam potentia activa a substantia : quoniam potentia materiæ est passiva, quæ dicit ordinem ad aliud cum privatione; sed potentia activa dicit ordinem cum positione. Hinc potentia materiæ minus addit super materiam, quam potentia activa super sub-
A stantiam. Idcirco non ita distinguuntur diversæ potentiæ in eadem materia, sicut in eadem substantia. Hæc Bonaventura.

Tamen frater Guillelmus* testatur, quod materia sit sua potentia, et sola ratione differens ab eadem : quemadmodum eadem superficies dicitur superficies corporis in quo est, et locus respectu corporis quod ambit. Nihilo minus verbum Bonaventuræ videtur posse salvari : quoniam, ut apparet, sumit potentiam materiæ pro relatione ad formam : ordinatio namque
B uno modo vocatur relatio.

* (Guerro)

Insuper, quod Guillelmus Parisiensis affirmat, horrendum esse ponere animam velut acervum aggregatum ex suis potentiis, verum esset si poneremus animam ex potentiis aggregari tanquam ex partibus substantialibus seu integralibus.

Argumenta demum Richardi pro parte soluta sunt. Anima enim est causa seu origo suarum potentiarum et subjectum earum, non per intermediam actionem, neque per accidens aliud, sed sicut spe-
C cies dicitur causa proprii. — Quod vero arguitur, formam accidentalem esse suam potentiam, et agere per se ipsam, Thomas solvit in Summa, dicendo quod actio est suppositi, sicut et esse. Suppositum autem si sit compositum, agit per formam substantialem. Ideo sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis) sicut se habet potentia animæ ad animam.

At vero Bonaventura conscribit, quod forma accidentalis non est sua potentia :
D quia potentia ejus est, in quantum influit in alterum. Tamen potentia illa non tantum addit sicut potentia formæ substantialis, quia potentia formæ accidentalis dicit ordinationem ad actum, sed non sufficientem per se, sed per virtutem formæ substantialis. Quemadmodum enim accidens non est per se, sed per subjectum ; ita non habet virtutem operandi per se, sed per substantiam seu subjectum.

Adhuc autem ad auctoritates Augustini respondet Albertus Remensis, quod Augu-

stinus loquitur emphatice, propter expressionem majorem; vel ponit abstractum pro concreto, puta memoriam, intelligentiam, voluntatem, pro substantia memorante, intelligente, volente. Vel dicit animam esse has vires, propter inseparabilem inhærentiam, sicut amicus dicitur alter ego; seu propter originem, ut sit prædicatio quasi per causam.

QUÆSTIO XIV

Quartodecimo quæritur, **An potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.** Ad vitandum nimiam prolixitatem, volo hic aliquas quæstiones breviter sine argumentis determinare.

Itaque ad propositam quæstionem Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione septuagesima septima, respondet: Forma substantialis et accidentalis in hoc conveniunt, quod utraque est actus, et secundum utramque aliquid quodammodo est in actu. Differunt autem in duobus. Primo, quoniam forma substantialis dat esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia; forma autem accidentalis non dat esse simpliciter, sed tale, aut tantum, seu aliquo modo se habens, et ejus subjectum est ens in actu: sicque actualitas prius est in forma substantiali, quam in ejus subjecto. Sed econtra est in forma accidentali. Propter quod actualitas formæ accidentalis causatur ab ejus subjecto et actualitate ipsius, ita quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum hujusmodi formæ; atque in quantum est in actu, productivum est formæ talis, loquendo de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subjectum est solummodo susceptivum; productivum vero est agens extrinsecum. Secundo differunt, quoniam subjectum formæ substantialis est propter hanc formam; econverso autem forma accidentalis est propter completionem subjecti, quoniam

A minus principale est propter principalius. Porro subjectum potentiarum est vel anima sola, vel totum compositum: compositum autem est in actu per animam. Hinc omnes potentiæ animæ fluunt ab essentia animæ tanquam a principio productivo. Hæc Thomas.

Concordat Ægidius, dicens: Secundum Philosophum, causa est ad cujus esse sequitur aliud. Esse autem est actus essentiæ. Propter quod Augustinus ait quinto de Trinitate: Sicut sapere se habet ad sa-
B pientiam, et scire ad scientiam, sic esse ad essentiam. Essentia autem seu entitas, per se et primo in substantia reperitur. Hinc, loquendo simpliciter, accidentia non habent essentiam, ut innuit Augustinus septimo de Trinitate. Propterea quarto Metaphysicæ ait Philosophus, quod unitas entis est unitas attributionis, non prædicationis, ita quod propter entitatem quæ est in substantia, dicitur accidens ens, non propter entitatem quæ sit in eo: quemadmodum propter sanitatem animalis, cibus
C dicitur sanus. Subjectum ergo est causa ipsius esse accidentis. Unde dicitur primo Physicorum, quod materia subjecta cum forma, est causa omnium accidentium quæ sunt in ea. Idcirco et septimo Metaphysicæ fertur, quod accidentia non sunt entia, nisi quia sunt entis. Et hoc quadrupliciter: primo, quia disponunt atque perficiunt ens, ut qualitates et virtutes; secundo, quia sunt via ad ens, ut motus et transmutationes; tertio, quia sunt respectus ad ens, ut relationes; quarto, quia
D sunt negationes quorumdam, ut privationes. Insuper esse in ente tanquam dispositio et perfectio ejus, potest esse quatuor modis: primo, ut in radice, sicut potentiæ sensitivæ sunt in anima; secundo, accidentaliter tantum et subjective, ut color in corpore; tertio, naturaliter et in subjecto composito, ut virtus attractativa ferri in adamante, et ceteræ proprietates naturales; quarto, naturaliter et in subjecto simplici, ut superiores potentiæ animæ, quibus potissime competit originari ab

anima. — Hæc Ægidius. In cujus verbis caute sumendum est quod ait, accidens non esse ens propter entitatem quæ sit in eo, quemadmodum cibus dicitur sanus, et cetera : ex quo sequi videretur, quod ens diceretur æquivoce magis quam analogice de substantia et accidente.

Præterea consonat dictis quod scribit Albertus : Vires istæ proprietates sunt animæ, et principiantur ab ipso *quo est* et *quod est* animæ : quia ab ipso esse seu *quo est*, est intellectus agens; et a *quod est*, intellectus possibilis.

Cui concordans Petrus : Omne (inquit) accidens a subjecto originatur ac fluit. Quod intelligendum est juxta sensum ex Thoma inductum. Verumtamen quidam dicunt, quod de potentiis possumus loqui dupliciter. Primo, secundum se nude : et sic non oriuntur ex anima, sed ei pariter concreantur; sic quoque una non originatur mediante alia. Secundo, per comparationem ad actus : et ita una mediante alia dicitur originari ab anima; et ipsæ vires ex anima principiatæ feruntur, in quantum actus unius ex actu procedit alterius. Hæc illi.

Circa hoc quæritur, an una potentia procedit ab anima mediante potentia alia.

Ad hoc Thomas respondet in Scripto : Omnis numerositas naturaliter ab uno descendens, ordine quodam descendit. Quum ergo multæ potentiæ egrediantur ab essentia animæ, in ipsis potentiis naturalis est ordo. Fluit quoque una ab anima, alia mediante : sicut et actus posterioris dependet ab actu prioris, ut amare ex intelligere : quemadmodum in accidentibus corporum, alia accidentia mixtorum fluunt a substantia mixta, mediantibus qualitatibus primis. Et ita, quamvis potentiæ istæ simul sint tempore, ordine tamen naturæ una prior est alia. Et quamvis accidens ex se non habeat virtutem aliud producendi, sed a substantia; potest tamen unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud præsupponitur in
A subjecto. Sic etiam accidens non potest per se esse subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri. Propter quod superficies dicitur esse subjectum coloris. Hæc Thomas. — Concordat Petrus, adjungens : Non quod superficies sit vere subjectum coloris, sed quoniam color inest eidem subjecto cui superficies, sed mediante superficie.

Albertus quoque concordat, dicendo : Naturalis ordo est inter istas potentias. Est autem alius ordo secundum naturam,
B alius secundum generationem, alius penes actum. Ordo secundum naturam est, dum unum in sua ratione aliud præsupponit seu ponit, ut ratio sensitivum, et sensitivum vegetativum, non econverso. Sicque secundum Augustinum, voluntas præsupponit intellectum, et intellectus memoriam : quia si quis definiat voluntatem, dicet quod sit appetitus boni cogniti. Porro ordo secundum generationem, est ordo secundum tempus, qui non est inter has vires. Ordo autem actuum potest esse du-
C pliciter, puta : a præcedente ad sequens. Et ille non est necessarius : non enim generaliter sequitur, Intelligit, ergo vult. Imo econverso est ordo necessarius, scilicet a sequente ad præcedens : ut, Si vult, ergo cognoscit. Hæc Albertus.

Amplius, de hac re scribit Thomas in prima parte, quæstione septuagesima septima : Triplex ordo est inter potentias animæ. Quorum duo considerantur secundum dependentiam potentiæ unius ab alia. Dependentia autem hæc dupliciter accipi po-
D test : primo, secundum ordinem naturæ, quo perfectiora imperfectioribus naturaliter sunt priora; alio modo, secundum ordinem generationis ac temporis, prout ex imperfecto ad perfectum pertingitur. Primo modo potentiæ intellectivæ sunt potentiis sensitivis priores, et imperant eis; sensitivæ vero priores sunt illis secundum ordinem generationis. Hæc Thomas.

Insuper quæritur, utrum memoria intellectiva, in quantum est intellectiva et ali-

quid animæ, præcise seu per se solum A gignat notitiam.

Circa hanc quæstionem scribit Scotus prolixe, dicendo : Circa hoc sunt variæ opiniones. Una, quæ imponitur Augustino, videlicet quod sola anima seu ejus potentia, sit causa gignendi notitiam, et non objectum; et quod objectum est vel terminans actum intelligendi, vel ut excitans seu inclinans potentiam intellectivam ad actum intelligendi, vel ut causa sine qua non intelligit, prout diversi hoc diversimode ponunt : sic tamen, quod sola potentia B intellectiva elicit actum, nec concurrit aliquid aliud in ratione principii elicitivi. Quod dicunt esse de mente Augustini, super Genesim conscribentis, quod quum agens sit præstantius passo, et nullus effectus sit præstantior sua causa, quod* [* et quia] corpus agere nequit in spiritum, licet econtra; ideo anima de se format intellectionem, etiam per se ipsam. — Aliorum opinio est omnino contraria, dicens quod nihil animæ, ut intellectiva est, sit principium aut ratio agendi respectu notitiæ ge- C nitæ. Intellectus namque possibilis non potest esse principium gignendi actualem notitiam, quia ipsa scilicet notitia recipitur in intellectu possibili. Intellectus quoque possibilis est, quo est omnia fieri, ut fertur tertio de Anima; et habet se in genere intellectualium substantiarum sicut materia prima in ordine entium. Non ergo activus est et productivus notitiæ. Nec idem potest movere se ipsum. Nihil quoque est simul in potentia et in actu. Sed ista opinio est præinductis verbis D Augustini et aliorum doctorum contraria. Ex quorum verbis ostensum est, quod per hoc in anima rationali relucet summæ Trinitatis imago, quia sicut in superbeatissima Trinitate Pater a nullo est, et ab ipso solo est Filius, atque ab utroque Spiritus Sanctus; sic a mente seu memoria, est verbum seu conceptus internus tanquam proles, sic quod mens productiva est suæ notitiæ, et a mente atque notitia profluit amor tanquam germen amborum. — Est itaque opinio tertia, medium tenens, puta quod universale relucet in phantasmate; et in quantum exhibitum est intellectui possibili, sic est ibi tanquam productive et motive, saltem exhibitive, sicque gignit primum actum intelligendi, et quoad hoc, est intellectus possibilis mere passivus. Sed factus in actu primo per actum intelligendi, habet activitatem, per quam potest convertere se supra se, atque suffodere in cognitione confusa, et quærere cognitionem distinctam, sicque formare verbum. Sicque anima quoad primam notitiam non est activa, nec elicit primam notitiam, sed secundam. — Alia opinio ponit, quod intellectus possibilis per speciem intelligibilem sibi impressam a phantasmate, elicit actum intelligendi, et non virtute propria : quia intellectus possibilis de se est potentia mere passiva, et talis potentia non agit nisi reducta in actum, qui actus sit agendi principium. Actus autem in quem primo reducitur intellectus, est intelligibilis species, quæ in intellectu requiritur propter determinationem potentiæ intellectivæ ad certum actum. Nempe quod indifferens est et indeterminatum ad multa, non determinatur ex se ad aliquid, nisi per id quod de novo advenit sibi. Quumque intellectus antequam intelligit, sit indifferens ad intelligendum quodcumque, non intelligit antequam determinetur per aliquid : quod non potest esse nisi species.

Sed ad quæstionem istam respondeo, quod causa intellectionis ac notitiæ genitæ, non est anima seu intellectus præcise, seu tantum : imo præcisa* [* totalis] causa intellectionis atque notitiæ, est anima intellectiva ut intellectiva est, vel aliquid ejus, vel objectum in se, si secundum se sit intellectui præsens, et objectum in aliquo repræsentativo, ut in specie repræsentante. Et nec objectum solum, nec intellectus solus, sed utrumque simul, faciunt unam causam sufficientem respectu notitiæ genitæ. Quod declaratur sic. Quando sunt plures causæ concurrentes ad eumdem effectum, aut

concurrunt ordine quodam, ut causæ essentialiter subordinatæ; aut non ordine, sed ex æquo, ut patet in trahentibus navem : in quibus si tota virtus quæ est in omnibus illis, esset in uno, unus traheret navem. Porro primum membrum subdividitur, quoniam causæ ordine concurrentes ad eumdem producendum effectum, aut sic sunt essentialiter ordinatæ, quod causa superior movet inferiorem, nec inferior habet causalitatem respectu effectus producendi, nisi a causa superiori, eo quod non movet nisi secundum quod movetur ab illa superiori causa : quemadmodum comparatur causalitas motionis baculi respectu manus. Et quando sic est, tunc tota motio virtualiter est in causa illa superiori. Interdum vero causæ sic coordinatæ ita se habent, quod una est perfectior alia, non tamen perfectior dat causalitatem in causando causæ imperfectiori ut moveat : sicut se habent pater et mater respectu productionis fetus. Et quando sic est, tunc causæ concurrentes causant unum effectum dependentem a duobus, magis tamen ab uno quam alio; ita tamen, quod effectus non potest plus esse a perfectiori tantum, quam ab imperfectiori tantum. Sicque anima seu ejus potentia, et objectum, concurrunt ad eliciendum actum intelligendi. Unde objectum non dat intellectui virtutem intelligendi : alioquin objectum intelligeret. Et sicut objectum non dat intellectui actualitatem ut intelligat, ita nec inclinationem. — Hæc Scotus.

In cujus verbis videtur esse non verum, quod dicit patrem et matrem sic esse causam fetus, quod pater non est causa causalitatis matris in productione prolis. Certum est enim quod mater fecundatur a patre, et comparatione ejus habet se sicut passivum ad agens. Rursus, falsum apparet quod dicit intellectum non habere ab objecto inclinationem ad actum suum. Intellectus quippe quum sit virtus passiva, et ab objecto moveatur ad actum, dum motio illa non est violenta nec coactoria, videtur esse inclinativa. Verum quoque,

A quod est intellectus objectum, naturaliter allicit vim intellectivam ad sui notitiam atque intuitum, quemadmodum pulchrum visivam potentiam. — Hinc prima illa positio quæ Augustino adscribitur, verior esse censetur : sic tamen, quod objectum concurrit et cooperatur extrinsece, vel quasi extrinsece, ad hoc quod potentia intellectiva actum intelligendi eliciat ac producat, quemadmodum color seu lux [concurrit] ad actualem visionem, quæ elicitive procedit ab ipsa visiva potentia. Verumtamen

B non nego corporalia aliquo modo posse in spiritum agere. Sic etiam dico intellectum respectu primæ notitiæ se habere active. Præterea ipsa intellectio est actio immanens, a vi intellectiva elicitive et active progrediens, et in ea quiescens : propter quod vocatur intellectualis actio. Ipsa quoque vere atque formaliter denominat intellectum, et inhæret eidem. Ergo procedit ab eo : præsertim quum objectum non vivum nec intellectuale, nequeat elicitive producere actionem vitalem

C et intellectualem. — Ad objecta autem respondeo, intellectum pro tanto dici passivam potentiam, quoniam ab objecto per intellectum agentem recipit speciem, et in principio sui est tanquam tabula rasa, quantum ad speciales cognitiones; non tamen est pura potentia, imo connatos sibi habet habitus primorum principiorum tam speculabilium quam operandorum, ut theologi philosophique fatentur. Habet etiam connatas sibi species quasdam, ut patuit supra.

D Postremo, de hac re scribit Henricus Quodlibeto quinto, quæstione vicesima quinta, et alibi, distinguens multiplicem verbi acceptionem, et prolixe loquens de isto, ac sentiens quod respectu verbi cujusdam, seu primæ notitiæ genitæ, intellectus possibilis habeat se omnino passive. Quod totum brevitati studens dimitto, quia prætacta positio verior reputatur.

Insuper, ex his videtur patere solutio ad aliam quæstionem quam movet hic Scotus, an scilicet principalior causa notitiæ

genitæ, sit objectum, vel anima seu ejus potentia. Et respondet : In intellectionibus et intelligibilibus sensibilium rerum, anima est principalior causa notitiæ genitæ quam objectum : quoniam virtus animæ est magis illimitata, et est universalius agens, et elicitive actum producens; objectum vero est quasi cooperans. Attamen respectu quarumdam intellectionum, videlicet supernaturalium, facultatem naturalem animæ omnino excedentium, ut sunt potissime actus beatificæ visionis, objectum est magis causa : quia causalitatem respectu illorum actuum habet majorem vel principaliorem, sive totalem. Hæc Scotus. — Quæ responsio vera videtur ad pium intellectum. Objectum namque, in quantum objectum, non videtur principalior causa intellectionis, sed bene in quantum supernaturaliter adjuvans et illustrans.

Gen. I, 26. *De clara expositione Scripturæ dicentis : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, videlicet, an intelligatur de imagine et similitudine creata an increata; atque de distinctione inter imaginem et similitudinem.*

AD intelligendum horum veritatem, introducenda est pro fundamento littera ex verbis Sanctorum a Magistro in primo et secundo libro allegata. Itaque libro secundo, distinctione sextadecima, ait : Imago et similitudo hoc loco, vel increata intelligitur, id est Trinitatis essentia, ad quam (id est ad cujus participativam imitationem) factus est homo; vel creata, in qua factus est homo, quia concreata est ei quantum ad superiorem animæ partem. Increatam enim imaginem, quæ Deus est, intellexisse videtur Beda, quum dicit non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium divinarum personarum; idcirco

A non angelis, sed personis dictum est : Faciamus hominem, etc. Tamen sic exponendo, imago improprie sumitur : quia imago dicitur relative ad aliud cujus similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est ipsa, sicut imago Cæsaris impressa alicui. Improprie quoque imago vocatur id ad quod aliud fit : imo hoc proprie nominatur exemplar. Exemplum vero dicitur proprie, quod sumitur ex aliquo ad cujus imitationem formatur. Verumtamen unum pro alio interdum capitur abusive.
B Hinc et Trinitatis essentia minus proprie nuncupatur imago, sed magis proprie diceretur exemplar. Secundo, per imaginem et similitudinem intelliguntur imago et similitudo animæ rationali impressa : per quam summæ Trinitati ac simplici Deitati assimilatur in superioribus viribus suis, juxta expositiones præhabitas; vel quantum ad mentem, notitiam et amorem. Denique, sicut prætacta distinctione, ex verbis Augustini tangit Magister, imago attenditur quantum ad memoriam, intelligentiam et
C dilectionem; similitudo vero, quoad innocentiam atque justitiam, quæ rationali menti naturaliter insunt saltem per inchoationem quamdam, seminariumque virtutum. Vel consideratur imago in veritatis cognitione, similitudo vero, in bonitatis seu veritatis amore. Potest quoque imago referri ad gratuita, similitudo ad naturalia. Hæc ex textu.

Hinc circa secundam hujus primi libri distinctionem scribit Albertus : Imago et similitudo in auctoritate præfata dicunt
D divinam essentiam in recto, et tres personas in obliquo. Sicque imago est essentia in tribus personis una imitantibus se, id est, perfecte communicantibus ac consimilibus sibi in eadem essentia. Similitudo autem est ipsa essentia una per modum qualitatis quæ secundum Damascenum assequitur substantiam : sicut sunt, bonitas, sapientia, virtus, in quibus personæ sunt similes. Unde imago et similitudo sunt relativa oblique atque intrinsece : oblique, quoniam in obliquo important ea quæ re-

feruntur ad se, puta personas; intrinsece quoque, quoniam habent in se relationem, et etiam id ad quod referuntur, ita quod non quærunt determinari extra, quemadmodum dicitur : Isti sunt similes, id est, iste est similis illi, et ille est similis isti. Hæc Albertus.

Concordat Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione nonagesima tertia, dicens : Esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem divinarum personarum : quin potius unum ad alterum sequitur. Idcirco dicendum in homine esse imaginem Dei, et quantum ad divinam naturam, et quantum ad trinitatem personarum. Nam et in Deo in tribus personis est una natura. Hinc Augustinus in libro de Fide ad Petrum : Una est, inquit, essentialiter sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilarius quoque quinto de Trinitate : Homo factus est ad communem Trinitatis imaginem. In quibus verbis imago pro increata imagine Trinitatis accipitur, nec inter imaginem similitudinemque distinguitur. — Præterea quidam dixerunt in homine esse imaginem Filii tantum : quod duodecimo de Trinitate reprobat Augustinus. Primo per hoc, quod quum secundum æqualitatem divinæ essentiæ Filius sit similis Patri, necesse est, si homo factus sit ad similitudinem Filii, quod et factus sit ad similitudinem Patris. Secundo, quia si homo esset factus solum ad similitudinem Filii, non diceret Pater : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, sed, Meam, seu, Tuam. Idcirco, quum scriptum est, Ad imaginem Dei fecit illum; non est intelligendum quod Pater fecerit hominem tantum ad similitudinem Filii, qui est Deus, sed quod Deus Trinitas fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Insuper, quum dicitur, Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Primo, quod præpositio *ad*, designet terminum factionis : ut sit

A sensus, Faciamus hominem taliter, quod in eo sit nostra imago. Sic intelligitur de creata imagine. Secundo, quod præpositio hæc, scilicet *ad*, designet causam exemplarem : sicut quum dicitur, Iste liber factus seu scriptus est ad illum. Sicque imago vocatur divina essentia, quæ improprie vocatur imago, sumendo imaginem pro exemplari. Vel ut aliqui dicunt, divina essentia appellatur imago, quia secundum eam una persona divina aliam imitatur. Hæc Thomas.

B Qui et eadem quæstione, inter similitudinem et imaginem ponit distinctionem : Similitudo, inquiens, potest ab imagine distingui dupliciter. Primo, ut est præambula ad imaginem, et exsistens in pluribus : sicque similitudo attenditur in his quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, ut sunt bonitas, veritas, unitas, simplicitas quoque et incorruptibilitas. Secundo consideratur similitudo ut consequens imaginem, et designans expressionem perfectionemque ejus. Unde
C dicimus quod imago aliqua est magis aut minus similis ei cujus est imago : sicque similitudo attenditur penes virtutes. Itaque essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ; ad similitudinem vero, quantum ad proprietates seu conditiones consequentes ens in generali, et quantum ad perfectiones virtutum. Nec inconveniens est, ut id quod secundum unam assignationem vocatur imago, secundum aliam dicatur
D similitudo. Unde in libro de Ecclesiasticis dogmatibus legitur, quod imago Dei in homine attenditur secundum æternitatem. Damascenus etiam asserit libro secundo, quod hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum et per se potestativum. Gregorius item Nyssenus, libro de Homine : Dum Scriptura perhibet hominem factum ad imaginem Dei, tantum est ac si diceret humanam naturam esse factam participem et capacem omnis boni, quod est plenitudo divi-

nitatis. Quæ omnia certum est ad essentiæ unitatem, non ad personarum pertinere distinctionem. Hæc ille.

Guillelmus quoque Parisiensis libro de Trinitate, capitulo vicesimo septimo, dicit imaginem ad potentias pertinere, similitudinem vero ad ultimum effectum, id est ad plenam assimilationem cum Deo, præsertim per dona gloriæ.

At vero secundum Antisiodorensem in Summa sua, libro secundo, in hac auctoritate, Faciamus hominem ad imaginem, etc., imago supponit divinam essentiam in habitudine ad naturalia hominis, hoc est, in quantum homo per dona naturæ assimilatur divinæ essentiæ ac personis quæ sunt ipsa essentia; similitudo vero supponit divinam essentiam in habitudine ad gratuita hominis. Unde iste est sensus : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, id est, ad imaginem qua imitamur nos invicem, et ad similitudinem qua sumus ad invicem similes. Et sic est verbum Dei Patris ad Filium ac Spiritum Sanctum, vel totius Trinitatis. Hæc Antisiodorensis.

DISTINCTIO IV

A. *Hic quæritur, utrum concedendum sit quod Deus se genuerit.*

HIC oritur quæstio satis necessaria. Constat enim, et irrefragabiliter verum est, quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quæritur, utrum concedendum sit quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium Deum genuerit. Si vero alium Deum genuit, non est tantum unus Deus. Si autem se ipsum Deum genuit, aliqua res se ipsam genuit. Ad quod respondentes, dicimus sane et catholice concedi, quod unus unum genuit, et quod Deus Deum genuit, quia Deus Pater Deum Filium genuit. In Symbolo quoque scriptum est : Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Quod vero additur, Ergo genuit se Deum, vel alium Deum, neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium Deum non genuit, manifestum est : quia unus tantum Deus est. Quod autem se ipsum non genuit, ostendit Augustinus in primo libro de Trinitate, dicens : Qui putant ejus potentiæ esse Deum, ut se ipsum ipse genuerit, eo plus errant, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis neque corporalis creatura. Nulla enim res est quæ se ipsam gignat ut sit : et ideo non est credendum vel dicendum quod Deus genuit se.

Aug. de Trinitate, lib. I, c. 1.

B. *Alia quæstio de eodem.*

Sed adhuc opponunt garruli ratiocinatores, dicentes : Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater : non

ergo unus tantum Deus est. Si vero genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit se ipsum. Ad quod respondemus, determinantes istam propositionem qua sic proponunt : Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Hoc enim sane et prave intelligi potest. Et ideo respondendum est ita : Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater : hoc dicimus esse falsum ; et concedimus alteram, scilicet, Genuit Deum qui non est Pater ; nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, alius Deus est quam Pater, sed unus Deus cum Patre. Si vero additur, Genuit Deum qui non est Deus Pater ; hic distinguimus, quia dupliciter potest intelligi. Genuit Deum qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater qui Deus est : hic sensus verus est. Si vero intelligatur sic, Genuit Deum qui non est Deus Pater, id est, qui non est Deus qui Pater est ; hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; et econverso, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unus est Deus.

C. *Opinio quorumdam, dicentium tres personas esse unum Deum, unam substantiam ; sed non econverso, scilicet unum Deum, vel unam substantiam, esse tres personas.*

Quidam tamen veritatis adversarii, concedunt Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam ; sed tamen nolunt concedere unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas : dicentes divinam substantiam prædicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem catholica tenet ac prædicat, et tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sive essentiam, sive naturam divinam ; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Augustinus in primo libro de Trinitate ita ait : Recte ipse Deus Trinitas intelligitur beatus et solus potens. Ecce quam expresse dixit, Ipse Deus Trinitas : ut ostenderet et ipsum Deum esse Trinitatem ; et Trinitatem, ipsum Deum. Item in eodem : In verbis (inquit) illis Apostoli, quibus de adventu Christi agens, dicit : Quem ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, etc. ; nec Pater proprie nominatus est, nec Filius, nec Spiritus Sanctus, sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas. Ecce et hic aperte dicit unum solum verum Deum esse ipsam Trinitatem : et si unus Deus Trinitas est, ergo unus Deus est tres personæ. Idem, in libro quinto de Trinitate : Non tres deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam præstantissimam Trinitatem. Item, in libro de Fide ad Petrum, in expositione Symboli : Satis est Christiano rerum creatarum causam sive visibilium sive invisibilium, non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus verus et unus ; nullamque esse naturam quæ non aut ipse sit, aut ab ipso ; eumque Deum esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum Sanctum. Item Augustinus in sermone de Fide : Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. Idem, in libro sexto de Trinitate : Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem.

Aug. de Trinitate, lib. I, c. 6.
Ibidem.
I *Tim.* VI, 15, 16.
Aug. op. cit. lib. V, c. 8.
Id. Enchiridion, c. 9.
Id. Sermo 233, in Append.
Id. de Trinitate, lib. VI, c. 7.

Ecce his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, dicendum esse et credendum, quod unus Deus est Trinitas, et una substantia tres personæ : sicut econverso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personæ dicuntur esse una substantia.

D. *Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium Deum genuerit.*

Nunc ad præmissam quæstionem revertamur, ubi quærebatur, an Deus Pater genuerit se Deum, an alium Deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Augustinus in epistola ad Maximinum, quod Deus Pater se alterum
Aug. Epist. 170. genuit, his verbis : Pater ut haberet Filium de se ipso, non minuit se ipsum ; sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. Quod ita intelligi potest : id est, de se alterum a se genuit, non utique alterum Deum, sed alteram personam ; vel, Genuit se alterum, id est, genuit alterum qui hoc est quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quam Filius, non est tamen aliud quam Filius, sed unum.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUARTÆ

HÆC est distinctio quarta : cujus littera expositione non indiget; et quæstiones quæ in ea moventur, in textu solvuntur. Itaque, postquam Magister in præhabita distinctione docuit testimoniis Scripturarum et persuasionibus congruisque similitudinibus, esse in simplici Deo trinitatem personarum, hic circa hoc quæstiones inducit: et primo, an concedendum sit quod Deus genuit Deum. Quocirca arguit pro utraque parte; deinde ponit solutionem. Qua posita, replicat; deinceps ponit quorumdam opinionem erroneam, et reprobat eam. Et juxta hæc puncta dividi posset littera.

QUÆSTIO PRIMA

ET quia in his præsupponitur esse generatio in divinis, quæritur primo, **An Deo vere conveniat generare.**
p. 149, etc. Sed quia de hoc jam dicta sunt multa,
A et argumentatum est supra pro utraque parte, et declaratum utcumque qualiter Deo attribuatur generatio activa sive passiva; idcirco argumentis prætactis omissis, breviter inducenda sunt documenta doctorum. p. 179 et s.

Itaque Alexander ait : Confitendum verissime, quod generatio æterna est in Deo. Unde Richardus de S. Victore, libro de Trinitate : In natura (inquit) creata discimus quid de increata pensare ac sentire debeamus. Videmus quotidie qualiter
B operatione naturæ subsistens subsistentem producit, et homo hominem generat. Numquid in illa superexcellenti natura, naturæ operatio nulla erit? Numquid natura illa quæ huic naturæ fructum et virtutem fecunditatis donavit, in se sterilis erit? — Si autem objiciatur : Deus potuit creaturam seu mundum facere meliorem quam fecit; non tamen consequitur quod ideo invidus fuit : ergo nec invidus posset probari, quamvis non genuisset Filium sibi
C æqualem, sicut Augustinus argumentatur. Item, Filius non generat; non tamen ex hoc aliquid imperfectionis competit ei : ergo nec Patri, quamvis diceretur non ge-

nuisse. Item, generatio est motus; motus A autem dicit imperfectionem in mobili. Dicendum, quod secus est in generatione et creatione : quoniam generationis ratio exigit ut producatur æquale in substantia et natura. Ratio autem creationis non exigit hoc, sed magis contrarium : utpote, ut sit diversum a Creatore in substantia, et finitum, id quod creatur. Porro invidia locum non habet, nisi ubi res exigit aliter fieri quam fit. Insuper, sicut in Patre perfectionis est generare, ita in Filio generari, et in Spiritu Sancto spirari; nec Filius, B nec Spiritus Sanctus vult generare, nec congruit eis. Et sicut posse generare dicit perfectionem potentiæ in Patre, sic posse generari dicit potentiæ perfectionem in Filio, et posse spirari in Spiritu Sancto. Generatio autem in Deo non est motus, nec imperfectioni adjuncta, sed intellectualis, invariabilis et æterna, ex infinita exuberantia et plenitudine, fecunditate ac communicabilitate bonitatis procedens. — Præterea, si quæratur quid sit generare in Deo : dicendum, quod hoc potestatem ra- C tionis humanæ transcendit, juxta id Isaiæ: Generationem ejus quis enarrabit? Imo hoc scire et intueri, erit præmium fidei. Dicendum tamen secundum communem rationem generationis, quod generatio est productio alicujus de substantia generantis. Quod multipliciter fit. Aliquando namque producitur aliquid de substantia alterius, quod non est ei simile in natura et specie : et hæc est generatio æquivoca, secundum quam vermes producuntur de carne. Interdum vero producitur simile in D natura : et hæc est generatio univoca. Quod rursus contingit pluribus modis. Quandoque enim producitur de parte substantiæ, ut in generatione corporalium rerum. Aliquando de tota substantia : et sic est generatio in divinis, quæ est perfectissima emanatio, et est idem quod Verbum ad intra proferre, atque consequitur ipsum intelligere simpliciter dictum. Interdum vero, *dicere* sumitur pro manifestare : sicque quælibet persona in divinis, se

Is. LIII, 8.

et aliam dicit. Unde Filius ait ad Patrem : Pater, manifestavi nomen tuum hominibus. Loquens quoque de Spiritu Sancto : Ille, inquit, me clarificabit. Hæc Alexander.

Joann. XVII, 6. *Ibid. XVI, 14.*

Concordat Albertus, hic scribens : Juxta Damascenum, libri primi capitulo octavo, generatio est ex substantia generantis produci quod generatur simile secundum substantiam. Aliam quoque definitionem generationis divinæ dat ibi. Generatio, inquiens, sine principio et æterna, est naturæ opus exsistens, et ex substantia ejus producens*, ut versionem qui generatur non sustineat, et ut non Deus primus et Deus posterior sit et adjectionem suscipiat. Utraque definitio bona est : et prima definit generationem univocam et in generali; secunda vero, generationem divinam, cui etiam prima definitio aliqualiter convenit. Sicque hæc præpositio, *ex*, notat in ea, non habitudinem causæ materialis, sed identitatem essentiæ. Quemadmodum enim in materialibus dicimus, Cultellus est ex ferro, designantes non tantum materiam, sed etiam quod essentia ferri in cultello sit, quia materia manet in materiato; ita transumimus in divina, abjiciendo quod est imperfectionis, et quod perfectionis est Deo attribuentes. Quumque tria notentur in tali locutione, videlicet, quod ferrum fuit subjectum operationis ac factionis qua cultellus fiebat, et item quod cultellus potentialiter fuit in ferro, atque quod habeat essentiam ferri in se : duo illa prima sunt imperfectionis, nec Deo conveniunt; tertium vero est perfectionis, et competit Deo, utpote habere eamdem cum generante essentiam. In prætacta quoque definitione, substantia sumitur pro natura. Nec verbum illud, *produci*, notat actionem aut passionem intermediam inter generantem ac genitum, sed notionem sub alio modo significandi : quoniam notio nominat proprietatem, secundum quod per ipsam persona cognoscitur; sed actio nominat causam sive principium secundum rationem acceptionis vel dationis essentiæ. Hæc enim est vera, Pater dat

* *alias* profecta

essentiam Filio; et similiter ista, Filius accipit essentiam a Patre : sicut in Evangelio ait, Pater quod dedit mihi, majus omnibus est, puta divina essentia. Rationem vero hujus dationis et acceptionis nominat actus notionalis. Filius enim per generationem accipit essentiam a Patre; non tamen essentia generatur, nec per se, neque per accidens, neque per consequens. Conformiter substantia Filii non generatur, nec substantia in Filio generatur; sed tamen substantia Filii per generationem accipitur. Etenim regula est, quod quidquid habet et est persona principiata, habet et est a persona principiante. Hancque rationem seu modum habendi significat Damascenus, dicendo quod simile secundum substantiam generatur. Porro in secunda definitione sumit naturam proprie, prout secundum rationem distinguitur a substantia, scilicet prout natura vocatur principium producendi simile ex se : et hoc principium est Pater, secundum virtutem naturæ communicabilis alii supposito absque sui divisione. Hinc generatio recte dicitur opus naturæ, potius quam substantiæ. — Generatio quoque dignissime convenit Deo, quoniam nihil in potentia convenit ei. Quum ergo omnis natura quantum est de se, communicabilis sit, ista aptitudo non est in Deo nisi actu : ideo sua natura communicata est semper et ab æterno pluribus hypostasibus ejusdem naturæ. Verumtamen diversis diversimode convenit generare. Quædam namque generant per hoc quod inducunt species suas in materiam corporis extra se, ut corpora homogenea simplicia, sicut ignis. Quum enim sint homogenea, nihil est in eis quod non stet actu sub forma suæ speciei : idcirco generare non possunt nisi in materia aliena. Quædam vero generant per decisionem partis a sua materia, quæ est in potentia ad formam speciei totius, ut complexionata et mixta. Quædam autem multiplicant suas formas per sui præsentiam in materia aliena, ut luminosa. In quibus omnibus unum est commune, videlicet communicatio formæ sive essentiæ. Hæc Albertus.

Joann. x, 29.

A

Concordat Udalricus libro suæ Summæ tertio, capitulo octavo, dicens : Descriptio generationis secunda a Damasceno inducta, omnes imperfectiones naturalis generationis excludit. Generatio enim naturalis, quum sit motus, necessario habet tempus ante se, et habet durationis suæ principium; sed generatio divina, quum non sit nisi communicatio substantiæ Patris sine omni mutatione et motu, necessario est Patri coæterna. Generatio quoque naturalis, necessario ad genitum terminatur ac desinit. Generatio autem divina, et semper ad genitum est perfecta, et semper est, in quantum est quid divinum : quoniam Deo convenit tantum esse, et non fuisse, neque futurum esse. Generatio ergo transumitur ex creaturis ad divina, quantum ad id quod perfectionis in ea est. Nam et in creaturis, quanto generatio formalior immaterialiorque exstiterit, tanto minus habet de ratione mutationis, et plus de ratione operationis : sicut et intellectus noster verbum suum gignit operando potius quam mutando; ideo dicit opus, quia secundum Philosophum quarto Ethicorum, operatio est perfecti, motus autem atque mutatio, imperfecti. Hæc tamen operatio non est media inter generantem et genitum, sed relatio sub alia ratione significata : quæ operatio ut est ab operante, est relatio paternitatis; et ut est in genito, est relatio filiationis. Dicitur quoque generatio opus naturæ, non sicut operantis, quia hoc est suppositum : sed sicut ejus cujus virtute suppositum operatur. Hæc Udalricus.

B

C

D

Thomas quoque in Scripto : Quum omnis perfectio sit in Deo et imperfectio nulla, quidquid invenitur in creatura, potest dici de Deo quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni imperfectione remota. Porro, si nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, ut lapis et leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod perfectionis est, proprie prædicatur de

Deo, quamvis secundum modum eminentiorem. Dicitur vero nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva, et non ex ratione generis. Ideo quandocumque aliquid secundum suum genus imperfectionem importat, atque secundum differentiam perfectionem, illud invenitur in Deo quantum ad rationem differentiæ, et non quoad generis rationem : sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem qualitatis aut habitus, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiæ, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter, si sumamus genus generationis prout invenitur in inferioribus, imperfectionis est, quia mutationem importat. Si autem consideretur secundum differentiam suam, sic designat quamdam perfectionem : passive quippe accepta, dicit acceptionem essentiæ in perfecta similitudine; cujus communicationem significat, si active sumatur : quorum neutrum imperfectionem importat. Hæc Thomas in Scripto.

Porro, in prima parte, quæstione vicesima septima : Processionem, inquit, quam Scriptura docet esse in Deo, aliqui acceperunt secundum quod effectus procedit a causa : ut impius Arius, dicens Filium procedere a Patre tanquam primam creaturam ipsius, et Spiritum Sanctum ab utroque sicut creaturam amborum. Alii processionem hanc acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, movendo ipsum, aut ei suam similitudinem imprimendo. Sicque accepit reprobus Sabellius, dicens Patrem esse Filium, in quantum assumpsit naturam humanam, atque eumdem esse Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat et ad vitam gratiæ movet. Sed ambæ positiones istæ hæreticæ sunt, nec accipiunt processionem nisi ut est ad extra, non ut est in Deo ad intra. — De hoc Thomas plenius scribit ibidem, et in Summa contra gentiles, libro quarto, ut patuit supra, quæstione quinta secundæ distinctionis. p. 180 D.

A Hinc scribit Bonaventura : Generatio ponenda est in divino esse, et hujus potissima ratio est, ut credo, quoniam ejus natura communicabilis est, et quia in Deo propter sui nobilitatem, est aptitudo actui conjuncta, imo aptitudo illa est ipse actus. Sed plures personæ esse non queunt in una natura, quin una sit ab alia, vel ambæ a tertia. Quumque nihil sit ante divinas personas, oportet quod una sit ab alia : et quoniam sunt conformes in natura, et generatio est emanatio secundum B conformitatem naturæ; ideo credo quod necesse sit in divinis ponere generationem. — Deinde de hac re diffuse scribit hic doctor; sed sententia in verbis Alberti præhabita est. Similiter ea quæ Petrus et Richardus circa hæc scribunt.

Porro Ægidius circa distinctionem hanc quæstiones multas inducit, quæ infra potius habent locum. Denique, qualiter secundum Henricum* et alios multos, sint in divinis tantum duæ emanationes ad intra, videlicet generatio atque spiratio, dictum C est in quæstionibus secundæ distinctionis. * p. 194 D supra.

Guillelmus vero Parisiensis libro suo de Trinitate, capitulo quartodecimo : Dicimus (ait) in prima fontali essentia esse tres res primam et divinam essentiam communicantes, id est communiter habentes : quarum prima habet eam fontaliter ac primitive; secunda, per generationem ab illa; tertia, per processionem talem qualem docet esse primi doni a primo datore. Hujus primi fontis prima emanatio necessario est secundum copiositatem ipsius, D non secundum capacitatem recipientis. Prius est namque unicuique, quod convenit ei secundum se, quam quod secundum aliud. Insuper prius est quod non indiget nisi uno, quam quod indigens est duobus. Prior est ergo emanatio quæ non indiget nisi fonte, quam quæ indiget fonte ac alio. Imo nisi esset emanatio a primo fonte, non indigens nisi fonte, non esset primus fons potens in se ipsum in primam emanationem. Manifestum est autem, quod sicut est posse per se et posse per aliud,

ita est agere per se et agere per aliud. Prima igitur actio est ex primo agente per se solum : alioqui non erit primum. Quod enim paucioribus eget, necessario est prius atque perfectius.—Amplius, omne dans secundum se, necessario dat quod habet, et quod sic suscipit esse ab illo, suscipit esse quod habet fons primus, et tale esse quod habet ille : ideo suscipit esse necesse per se ipsum. Hic primus fons non copiose emanaret, si in deorsum flueret tantum ; sed necessario emanat in lacus duos, neque in plures, illos sibi adæquans plenitudine sua : sicque per se generativus est. — At vero generativum omne quod per se solum generativum est et fecundum, necessario habet apud se id cujus est generativum, et est quasi prægnans ac gravidum de eodem. Quumque prima potentia seorsum sit, et aliena ab omni indigentia, utpote in se copiosa atque plenissima, impossibile est eam infecundam aut sterilem esse. Omnium autem processionum copiosior, largior perfectiorque consistit generativa processio, quoniam ipsa perfecte omnino adæquat sibi et assimilat generatum. Generatio ergo prima est ac perfectissima omnium causationum seu productionum ; et genitum perfectius producitur a genitore, quam aliud causatum a suo causatore : quod ostendit adæquatio et assimilatio sua ad genitorem. Creatio autem, aut factio sive effectio, non assimilat causatum suo causatori assimilatione ultima et completa. Quumque fecunditas sit excellentissima copiositas, necesse est primam potentiam fecundissimam esse, et generativam per se, prægnantissimam quoque ac gravidissimam, si dicere fas est. Hinc partus ejus seu proles, tanto est super omnes creaturas, quanto plus est generare quam creare, et de se quam de nihilo ad esse deducere. Non enim in gremio seu in sinu aut utero generative accepit, nisi quod in eo invenit. Quare primum partum primamque prolem oportet primo generatori per omnia similem esse. Hæc Guillelmus.

A Durandus demum circa hæc scribit pene eadem quæ Ægidius : ideo infra opportuniori loco tangentur.

QUÆSTIO II

Quæritur demum circa distinctionem hanc, de veritate propositionum quarumdam, videlicet, **An istæ sint veræ: Deus genuit Deum; Deus genuit se**
B **Deum, vel alterum Deum; Tres personæ sunt unus Deus; Unus Deus est tres personæ; Deus est Trinitas.**

Quocirca possent plura fieri argumenta, quæ partim tanguntur in littera : quorum solutio ex declaratione significationis nominum horum dependet. Posset namque sic argui : Si Deus genuit Deum, ergo est Deus gignens et Deus genitus ; sed non est nisi unus et idem Deus : ergo unus et idem Deus est gignens et genitus. — Præterea Deus est res subsistens et singu-
C laris : ergo si Deus genuit Deum, Deus gignens et Deus genitus sunt una res singularis subsistens, sicque idem generavit se ipsum : quod nullus admittit.

Pro horum atque similium solutione argumentorum, pensandum quod Thomas hic scribit : Ista est simpliciter vera, Deus genuit Deum. Sed circa ejus veritatem, et significationem hujus nominis, Deus, est duplex opinio. Quidam etenim dicunt, quod nomen hoc, Deus, significat et sup-
D ponit essentiam quantum est de se ; sed propter indifferentiam essentiæ ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Alii dicunt, quod hoc nomen, Deus, significat essentiam, et supponit quantum est de se personam, tamen indistincte ; unde potest supponere unam vel plures personas : unam, quum dicitur, Deus generat ; plures, quum dicitur, Deus est Trinitas. Et hæc opinio verior esse videtur. Quamvis enim, ut fertur in libro de Causis, omne

nomen deficiat a significatione esse divini, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simplex, quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum; nihilo minus abjiciendo quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, puta : abstractis, propter divinorum simplicitatem; concretis, propter eorum perfectionem. Unde hoc nomen, Deus, significat per modum perfecti et per se subsistentis, quemadmodum nomen hoc, homo. Hinc sicut hoc nomen, homo, in se non tantum importat essentiam, sed etiam suppositum, attamen indistincte (alias non prædicaretur de individuis), ita et hoc nomen, Deus. Ideo de se habet quod possit supponere pro persona ; nec ex modo significandi nominis habet quod supponat pro essentia, sed tantum ex ratione divinæ simplicitatis in qua idem est re essentia atque suppositum. Hæc Thomas.

Concordat Petrus : Nomina (inquiens) abstracta significant ut in altero exsistens; concreta, ut ens completum per se subsistens. Abstracta imponuntur a forma : ideo nunquam supponunt nisi pro forma. Concreta vero imponuntur a forma et a supposito formæ : hinc possunt supponere pro utroque, sed naturaliter pro supposito, accidentaliter et ex adjuncto pro forma. Et hoc verum est ubi forma et suppositum differunt, sicut in rebus compositis. Verum ubi non differunt, concretum naturaliter supponit pro utroque. Quum ergo divina essentia sit ens completum per se subsistens, etiam abstractis per intellectum personis; idcirco hoc nomen, Deus, institutum est principaliter ad significandum eam ut per se subsistentem. Hinc primo principaliterque supponit pro essentia ex instituentis intentione. Quia vero tam res quam modus significandi in Deo, idem est cum persona, potest supponere pro persona. Sed quia divina essentia una eademque consistit in una persona et pluribus, hinc potest hoc nomen supponere

A pro una persona et pluribus. Porro determinatio suppositionis istius fit ex adjuncto, secundum quod illud est notionale vel essentiale. Hæc Petrus.

Richardus quoque : Hæc, inquit, simpliciter vera est : Deus genuit Deum. Dum enim terminus significat essentiam aliquam modo concreto, potest stare in oratione, vel pro natura in concretione ad suppositum, vel pro supposito naturæ illius ; et pro quocumque istorum verificetur propositio, judicanda est simpliciter
B vera. Hinc, homine uno currente, hæc est simpliciter vera, Homo currit, ratione suppositi ; similiter ista, Homo est species, ratione naturæ in concretione ad suppositum. Quum ergo hoc nomen, Deus, significet divinam essentiam per modum concreti, et vera sit propositio ista, Deus genuit Deum, ratione suppositi (quoniam Pater qui est suppositum divinæ essentiæ, genuit Filium qui est suppositum divinæ essentiæ); ideo simpliciter vera censenda est.

Circa hæc scribit Albertus : Quidam sunt
C actus uni soli convenientes in suppositis alicujus naturæ; et dum terminus communis in illa natura supponit verbis significantibus hujusmodi actum, intelligitur quod gratia suppositi, cui convenit ille actus, supponit : ut quum dicitur, Deus tonat, apud gentiles intelligitur Jupiter. Et talis actus est generare, qui soli convenit Patri. Hinc Deus appellat seu nominat Patrem, quum dicitur : Deus genuit Deum. Nec ab ipso restringitur verbo, sed potius appellat suppositum, cui soli con-
D venit ille actus. Hæc Albertus.

Præterea, secundum Magistrum in littera, quamvis Deus genuit Deum, non tamen sequitur : ergo genuit se Deum, vel alium Deum. Quocirca scribit Albertus : Istud a magistris tripliciter solvitur. Quidam dicunt, quod ly alium, ex parte prædicati potest esse substantivum : et sic est vera, quoniam genuit alium qui est Deus, vel alium exsistentem Deum. Vel adjectivum : et sic est falsa. Sic namque ly alium, ponit diversitatem respectu formæ

hujus nominis, Deum : quoniam adjectiva formam quam significant ponunt circa substantiva sua. Alii dicunt, quod quum dicitur, Deus genuit se Deum, vel alium Deum, potest facere constructionem appositivam vel adjectivam : si appositivam, vera est; si adjectivam, falsa. Tertia opinio est Magistri, quam imitamur, dicentes quod non sequitur : Deus genuit Deum, ergo genuit se Deum, vel alium Deum : quia quum hoc pronomen, *se,* sit relativum reciprocum, supponit et refert suppositum verbi, quod est persona Patris, quæ exstat ingenita. Sed pronomen hoc, *alius,* est relativum diversitatis, et terminum sibi adjunctum respicit gratia formæ : sicque dum adjungitur huic termino, Deus, notat diversitatem formæ, utpote deitatis : quæ quum non sit diversa aut alia in Patre et Filio, Pater non genuit alium Deum. — Et si objiciatur, quia idem et diversum dividunt ens, ergo genuit eumdem Deum vel alium : respondetur, quod idem et diversum dividunt ens creatum, non increatum, quod secundum supposita est distinctum, secundum essentiam indistinctum. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro quarto, quo ait : Ex quo Deus genuit Deum, quærunt aliqui an genuit se Deum, an alium Deum. Et respondendum, quod neutrum est concedendum : quoniam licet idem et diversum, secundum Philosophum, immediate dividant ens creatum, ubi ad unitatem naturæ sequitur unitas suppositi, et ad distinctionem suppositorum distinctio naturæ; tamen ubi distinctio suppositorum est sine divisione essentiæ, est medium inter hæc, quoniam unum suppositorum nec est idem alteri, nec diversum : quia secundum Priscianum, *idem* habet articulariter intelligibilia sua, quæ* secundum notitiam suppositorum demonstrat*, ideo significat unitatem in supposito. Nec unum suppositum divinum est diversum ab altero : quia diversitas est per aliquam formam, seu differentiam absolutam, quia differentia est

* quia

* Priscian. lib. xvii, c. 4.

A qua differunt a se singula; personæ autem nec unum suppositum sunt, nec differunt per aliquod absolutum. — Verumtamen illius propositionis, Deus genuit se Deum, est duplex sensus, eo quod relativum potest facere relationem simplicem, vel personalem. Primo modo est vera, quoniam simplex relatio tantum refert naturam communem, et non suppositum : ut dum de herba coram me præsentata, dico, Hæc herba crescit in horto meo. Sic quippe est sensus, Genuit se Deum, id est Deum

B ejusdem naturæ secum. Sicque Sancti frequenter utuntur ista locutione, ut Augustinus contra Maximinum : Pater genuit se alterum; quintodecimo quoque de Trinitate : Pater se ipsum dicens, genuit Filium. Et Origenes : Pater, inquit, mittens Filium, misit se ipsum alterum. Si secundo modo, est falsa, quia sic refert personam Patris. — Similiter secunda, videlicet, Genuit alium Deum, non est simpliciter falsa, ut aliqui dicunt, quum scriptum sit : Pater alium Paracletum dabit vobis. Et *Joann. xiv, 16.*

C quum Paracletus, sit nomen essentiale, in idem redit locutio hæc cum præmissa. Ideo utraque est simpliciter distinguenda : quia ly alium, intelligi potest cum implicatione sui substantivi. Propter quod aliqui vocant ipsum substantivum. Non tamen est substantivatum, quoniam adjectivum non substantivatur nisi in neutro genere. Et sic est utraque vera. Estque in utraque duplex appositiva constructio, ut sit sensus : alium Deum, id est eum qui est alius, et qui est Deus; et alium Paracle-

D tum, id est eum qui est alius a me Filio, et est Paracletus. Vel est adjectivum determinans Deum : et utraque falsa est, sicut jam patuit. Hæc Udalricus.

Concordat Thomas, nisi quod ait : Quidam distinguunt istam, Genuit alium Deum, quia ly alium, potest teneri substantive vel adjective. Sed quia non invenitur quod adjectivum in masculino genere substantivetur, præsertim dum sibi adjungitur substantivum; ideo distinctio illa non videtur multum valere, nisi forte subintel-

ligatur hoc participium, *ens,* ut dicatur, Alium entem Deum. Sed hoc est nimis extortum. Ideo cum Magistro dicendum quod utraque falsa est. Hæc Thomas.

Qui insuper scribit hic : Quæritur de aliis duabus propositionibus in littera positis, scilicet, Deus genuit Deum qui est Deus Pater, vel Deum qui non est Deus Pater. Et respondendum, quod Magister distinguit utramque. Si namque quum dicitur, Deus genuit Deum qui est Deus Pater, ly Pater construatur appositive ad ly Deus, locutio falsa est, quia ly Deus restringetur ad standum pro persona Patris : sicque negativa est vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed duo termini isti, Deus, et, Pater, intelligantur mediate conjungi, ut sit sensus, Genuit Deum qui est Deus, et Deus est Pater; tunc affirmativa est vera, negativaque falsa. — Præpositivus tamen dixit quod utraque est falsa, nec sunt contradictoriæ, propter diversam suppositionem hujus relativi, *qui.* In affirmativis enim tantum refert suppositum antecedentis; et quum antecedens supponat pro persona Filii, referret Filium, de quo non est verum quod sit Deus Pater. In negativis vero, hoc relativum non tantum refert suppositum, sed item essentiam. Sicque oporteret quod prædicatum hoc, Deus Pater, removeretur non solum a supposito Filii, sed etiam ab ejus essentia : et ita est falsa. Verum quia distinctione hac facta, adhuc locum habet Magistri distinctio, præsertim in affirmativa; et rursus, quoniam necessarium non videtur quod in negativis relativum aliter referat quam in affirmativis, nisi forsitan propter negationem, cujus est confundere terminum, et facere eum teneri simpliciter, quod tamen non habet respectu præcedentis, sed tantum respectu sequentis : ideo efficacior esse videtur Magistri responsio. Iterum, quando duo termini construuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositive, Genuit Deum qui non est Deus Pater,
A negatio removebit a Filio non formam deitatis, sed paternitatis. Hæc Thomas.

Porro Petrus hinc scribit : Hæc propositio, Deus genuit Deum qui non est Deus Pater, quoniam relativum hoc, *qui,* potest facere relationem personalem, id est ad suppositum, vel simplicem, puta ad signatum; primo modo est vera, secundo falsa. Et est simile, si dicam : Video hominem qui est dignissima creaturarum. Si enim fiat relatio simpliciter ad signatum, vera est; si autem personalis ad suppositum,
B falsa est. Hæc demum propositio, Deus genuit Deum qui est Deus Pater, in sensu quo fit suppositio personalis, est distinguenda : quia dum duo nomina construuntur appositive et immediate, subintelligitur *qui est.* Unde est sensus : Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater. Et tunc hæc dictio, *qui,* aut tenetur implicative, estque constructio appositiva et quasi una dictio, Deus Pater, et ita est falsa; aut tenetur relative, et sic est vera. Hæc Petrus.

Denique de his scribit Albertus multum
C diffuse, et quantum ad propositum sufficit, sensus ejus in præinductis verbis Thomæ et Udalrici competenter expressus est : imo utriusque dicta ex Alberto videntur sumpta, cujus fuerunt discipuli.

Postremo, sicut in textu ait Magister : Quidam dixerunt nomina significantia essentiam in divinis, deberi poni in prædicato tantum, et nomina personalia subjici illis, non econverso, dicentes Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, seu tres personas, esse unum Deum, unam substan-
D tiam, non autem unum Deum aut unam essentiam esse tres personas. Et isti fuerunt Porretani, id est Gilbertus Porretanus episcopus et ejus sequaces, ut refert Albertus : quos Magister in textu ex verbis Sanctorum reprobat evidenter. Unde præallegati doctores concorditer dicunt, quod istæ sunt veræ : Unus Deus est tres personæ (in qua propositione, *Deus* stat pro essentia, non pro determinata persona); Deus est Trinitas; unus Deus est Trinitas. Quum enim iste terminus, *unus,* sit adjectivum,

ponit unitatem significatam circa substantiam Dei; et ly Deus designat unitatem substantiæ quæ est una in tribus personis. Hinc et ista est vera, Divina essentia est tres personæ; similiter ista, Hæc essentia est tres personæ : et hoc, propter omnimodam identitatem in re. Non tamen ista est vera, Deus genuit Deitatem, quamvis realiter idem sint Deus et Deitas : quoniam Deitas in abstracto designat essentiam per modum quo ei repugnat generari atque spirari, quæ non conveniunt nisi suppositis. Nihilo minus, ut Thomas fatetur, quantum ad modum significandi, plus habet de proprietate propositio in qua prædicatur essentia de persona, quam in qua prædicatur persona de essentia, quum prædicatum se habeat loco formæ. Verumtamen, quod prædicatum se habet loco formæ, secundum Petrum, proprie verum est in prædicatione per inhærentiam, non in prædicatione per identitatem.

Circa præhabitarum propositionum veritatem ait Bonaventura : Ad horum intelligentiam notandæ sunt quatuor regulæ. Prima, quod nomen abstractum imponitur formæ, et a forma : sicut albedo imponitur ipsi albedini, et a forma albedinis. Nomen vero concretum imponitur a forma, sed non ipsi formæ, sed supposito : sicut album ab albedine imponitur enti albo. Secunda regula : Terminus habens multitudinem suppositorum sine distributione acceptus, stat pro illo pro quo reddit locutionem veram : ut quum dicitur, Homo currit, vera est locutio, si aliquis homo currat. Tertia : Termino designanti formam non multiplicabilem, non differt præponere et postponere negationem. Unde non differt dicere, Petrus non currit, et, Non Petrus currit. Quarta : Relativum refert antecedens sub eodem modo supponendi sub quo antecedens præcessit hoc relativum, nisi simplicem faciat relationem. — Ex prima regula constat quod ista sit vera, Deus genuit Deum. Quum enim terminus iste, Deus, sit concretus, et imponatur a forma essentiali, scilicet deitate,

A imponitur tamen personæ. Ex secunda regula patet, quod in hac propositione, Deus genuit Deum, Deus in subjecto stat pro Patre, in prædicato pro Filio. Quamvis enim suppositio termini non arctetur, tamen stat pro illo pro quo locutio vera est. Ex tertia regula claret, quod quamvis hæc sit vera pro Patre, Deus generat Deum; non tamen hæc est vera pro Filio, Deus non generat Deum. Quum enim *Deus* dicat formam non multiplicabilem, non differt ei negationem præponere, sive postponere. B Hinc sicut negatio præposita ei, omnino removet a subjecto prædicatum, puta a qualibet divina persona, ita et negatio ei postposita. Ex quarta elicitur, quod non sequitur : Deus genuit Deum, ergo se Deum, vel alium Deum. Hæc Bonaventura.

Cujus secundæ regulæ consonat quod ait Albertus : Res in subjecto vel prædicato, non restringit terminum in alia parte positum, sed permittit eum libere stare pro quo veram reddit locutionem. Tertiæ C quoque regulæ consonat quod ait Præpositivus : Quamvis iste terminus, Deus, designat essentiam quæ communicatur, tamen permanet indivisa : idcirco hic terminus, Deus, retinet naturam termini singularis sive discreti. In termino autem tali, æquipollet negatio præposita atque postposita, quia quum habeat unicam formam indivisibilem, non potest negari quin negetur tota. Ideo pro distinctis personis divinis non potest aliquid idem affirmari et negari. Determinatio autem supposi- D tionis fit ex adjuncto alicujus, videlicet essentialis aut notionalis.

Insuper ait Bonaventura : Ad intelligendum an ista sit vera, Deus genuit alium Deum, notanda est regula illa communis : Locum non habet omnimoda distinctio, ubi non ex diversis causis est unio. Verbi gratia, Pater et Filius et Spiritus Sanctus uniuntur in hoc nomine, Deus, ratione deitatis unius; Petrus vero et Paulus uniuntur in homine, ratione diversarum humanitatum. Et juxta hanc regulam, ab

oppositis alia regula est sumenda, videlicet : Non habet locum omnimoda unio, ubi est simul cum unione distinctio. Quemadmodum Pater et Filius et Spiritus Sanctus uniuntur in una essentia, sed distinguuntur relatione. — Quocirca pensandum, quod in divinis quædam vocabula important solum distinctionem, quædam vero omnimodam unionem, et quædam se habent medio modo. Quoniam ergo Deus generans, et Deus genitus, quamvis personaliter distinguantur, tamen in eadem deitate uniuntur; idcirco non competunt eis nomina importantia distinctionem simpliciter. Hinc ista non admittuntur : Deus distinguitur a Deo, Deus genuit alium Deum. Eadem ratione non competunt eis vocabula omnimodam unionem importantia in supposito et in forma. Ideo ista negatur : Deus genuit se. Sed ea quæ medio modo se habent, conveniunt eis : sicut verbum hoc, generat, quoniam dicit distinctionem in persona cum unitate essentiæ. Similiter ista conceditur, Pater generat alterum se, id est Filium, qui distinguitur a Patre in persona, et est idem cum Patre in natura. Hæc Bonaventura.

Circa distinctionem hanc Scotus quærit, an ista sit vera : Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Et arguit quod non, quoniam contradictoria ejus est vera, videlicet, Nullus Deus est Pater et Filius et A Spiritus Sanctus : quoniam quælibet singularis persona est una, non tres. Quocirca refert : Secundum antiquos, prædicatio in divinis distinguitur in veram formaliter, et in veram per identitatem : hoc est, quod illa sit formaliter vera, quando prædicatum convenit subjecto formaliter; per identitatem vero, quando propter simplicitatem divinam est idem subjecto, quamvis non formaliter. Sicque ista, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt Deus, est vera formaliter; hæc autem, Pater et Fi- B lius et Spiritus Sanctus sunt Deitas, est vera per identitatem, quamvis non formaliter. Ergo et ista, Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est vera formaliter : quoniam id quod natum est prædicari, prædicatur in ea. — Ad argumentum autem dicendum, quod illa non est contradictoria ejus, si præcise fiat distributio pro personis, quoniam sic non negatur quod primo affirmatur in affirmativa. Si autem illa neget prædicatum a primo significato Dei, falsa est illa. Et hoc est quod C communiter dicitur, quod talis universalis negativa non contradicit termino habenti suppositionem simplicem, licet contradicat habenti suppositionem personalem. Hinc contradictoria prætactæ propositionis, est ista, Deus non est Pater et Filius et Spiritus Sanctus : quæ falsa est. Hæc Scotus.

DISTINCTIO V

A. *Hic quæritur, an Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium; an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est.*

POST hæc quæritur, utrum concedendum sit quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium; vel essentia genuit essentiam, an omnino non genuit nec genita est divina essentia. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus, quod nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit divinam essentiam. Hic

autem nomine essentiæ, intelligimus divinam naturam, quæ communis est tribus personis, et tota in singulis. Ideo non est dicendum quod Pater genuit divinam essentiam : quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relative diceretur ad Patrem vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Augustinus in libro quinto de Trinitate : Quod relative dicitur, non indicat substantiam.

Aug de Trinitate, lib. v, c. 7.

B. *Secunda ratio.*

Item, quum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quæ ipse est, et ita eadem res se ipsam genuisset : quod Augustinus negat, ut supra ostendimus.

C. *Tertia ratio et potior.*

Item, si Pater est genitor essentiæ divinæ, quum ipse essentia divina sit et Deus sit, eo ergo quod generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur, est a Patre Deus; sed Pater eo quod generat, et est et Deus est. Et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitum causa est ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Augustinus in libro septimo de Trinitate, quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit : quia si ea sapiens est, ea est. Hoc enim est illi esse quod sapere. Quod si hoc est illi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit Pater, sapiens est. Quid enim aliud dicimus, quum dicimus, Hoc illi est esse quod sapere, nisi, Eo est quo sapiens est? Ergo quæ causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia quam genuit, illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri qua sit, a Patre genitam nullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim est insanius? Ita ergo, si Pater genuit essentiam qua est, essentia quam genuit, causa est illi ut sit. Non ergo ipsam qua est, essentiam genuit. Nam in illa simplicitate, ut inquit Augustinus, quia non est aliud sapere quam esse, eadem est ibi sapientia quæ essentia : ideoque quod de sapientia, hoc de essentia dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam qua sapiens est, ita nec essentiam qua est. Ut enim sapientia sapiens est, et potentia potens ; ita et essentia ipse est. Eademque sapientia est et potentia, quæ essentia. Patet itaque ex prædictis, quia Pater essentiam divinam non genuit.

Id. op. cit. lib. vii, c. 1.

Ibidem.

D. *Adducuntur rationes in contrarium.*

Huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait in libro de Fide et Symbolo : Deus quum Verbum genuit, id quod ipse est, genuit; nec de nihilo, nec de aliqua jam facta conditaque materia, sed de se ipso id quod ipse est. Item, Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se

Aug. de Fide et Symb, c. iii, 4.

ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Ecce aperte dicit his verbis, Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi divina essentia. Videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus illa verba sic intelligenda esse, dicentes : Pater de se ipso genuit illud quod ipse est, id est Filium qui est illud quod Pater est. Nam quod Pater est, et Filius hoc est; sed non qui Pater est, et Filius hic est.

E. *Alias partes quæstionis exsequitur.*

Ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit Filium : quia quum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res a qua generatur, et ita eadem res se ipsam generaret. Ita etiam dicimus, quod essentia divina non genuit essentiam. Quum enim una et summa quædam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit : quod omnino esse non potest. Sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus.

F. *Quæ videantur prædictis esse contraria.*

Prædictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus in libro septimo de Trinitate : Hoc, inquit, est Deo esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Ecce his verbis aperte dicit Augustinus sapientiam de sapientia, et essentiam de essentia : ubi videtur significare, quod sapientia sapientiam, et essentia genuerit essentiam. Idem in libro de Fide ad Petrum, ait : Sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites. Hic videtur dicere, quod natura Filii sit nata de natura Patris. Idem in libro quintodecimo de Trinitate ait : Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate : sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia. Et hic videtur dicere, quod substantia sit genita de substantia, et sapientia de sapientia. Sed hoc ita determinamus : sapientia de sapientia, et substantia de substantia est : id est, Filius qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre qui est natura divina. Et ut expressius dicamus, dicimus Filium sapientiam esse de Patre sapientia; et dicimus Filium substantiam esse genitum de Patre et a Patre substantia. Quod autem ita intelligi debeat, Augustinus ostendit in libro septimo de Trinitate, dicens : Pater ipse sapientia est; et dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris, id est sicut lumen de lumine, et uterque unum lumen : sic intelligatur sapientia de sapientia, et uterque una sapientia et una essentia. Item, ideo Christus dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre virtute et sapientia etiam ipse virtus et sapientia est : sicut ipse lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitæ est apud Deum Patrem fontem vitæ. Filius

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 1.

Id. de Fide, c. II, 15.

Id. de Trinitate, lib. XV, c. 20.

Id. op. cit. lib. VII, c. 1.

Ibid. c. 3. I Cor. I, 18.

ergo sapientia de Patre sapientia est, sicut Filius lumen de Patre lumine, et Deus Filius de Deo Patre : ut et singulus sit lumen, et singulus sit Deus, et singulus sit sapientia; et simul unum lumen, unus Deus, una sapientia. Ecce manifeste his verbis aperit Augustinus ex quo sensu accipienda sint prædicta verba, et his similia, scilicet quum dicitur : substantia de substantia, vel substantia genuit substantiam.

G. *Quod videtur prædictæ expositioni contrarium.*

Huic vero etiam id contrarium videtur, quod Hilarius in libro quarto de Trinitate ait : Nihil, inquit, nisi natum habet Filius; et geniti honoris admiratio, in honore generantis est. Quum ergo Filius essentiam habeat (tota enim in eo est divina essentia), videtur quod ipsa divina essentia nata sit. Item in libro quinto ait : Nativitas Dei non potest eam ex qua provecta * est, non tenere naturam : nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ecce hic dicit nativitatem Dei provectam * ex natura : et ita videtur ex his verbis atque prædictis, natura Dei et genita et genuisse. Quod apertius dicit in libro nono de Trinitate : Nos, inquit, unigenitum Deum in forma servi manentem, in natura Dei mansisse profitemur. Nec unitatem formæ servilis in naturam divinæ unitatis refundimus, nec rursum corporali insinuatione Patrem in Filio prædicamus; sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem habuisse naturam, quæ in forma naturæ se gignentis manens, formam naturæ corporalis et infirmitatis accepit. Non enim defecerat Dei natura ne esset; sed in se humilitatem terrenæ nativitatis manens sibi Dei natura susceperat, generis sui potestatem in habitu assumptæ humanitatis exercens. Ecce hic aperte dicit, et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam : quod a plerisque negatur. Item, in eodem : Numquid unigenito Deo contumelia est Patrem sibi inascibilem Deum esse, quum ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistat? Ecce et hic dicit unigenitam naturam.

Hilar. de Trinitate, lib. IV, 10. — Ibid. lib. V, 37. — * profecta — * profectam — Ibid. lib IX, 51. — Ibid. 53.

LOCUM HUNC INTELLECTU DIFFICILIMUM, REVERENDUS IN CHRISTO PATER ÆGIDIUS ROMANUS, ARCHIEPISCOPUS BITURICENSIS, ORDINIS S. AUGUSTINI, IN HUNC MODUM EXPLANAT.

Nihil habet Filius nisi natum, id est, nisi quod nascendo accepit. *Admiratio honoris geniti,* id est mirabilis honor quem conspicimus in Filio, *in honore generantis,* id est, ad honorem Patris refertur. — *Nativitas Dei,* id est Filius Dei per nativitatem habens esse, *non potest eam ex qua provecta est, non tenere naturam,* id est, necessario est ejusdem naturæ cum Patre a quo processit. — *Nos, inquit.* Hic specialiter Hilarius tradit unitatem Filii cum Patre, et invariabilitatem naturæ in assumptione carnis, dicens *: Unigenitum Deum in forma servi manentem, in natura Dei mansisse profitemur,* quia est ejusdem naturæ cum Patre. *Nec unitatem formæ servilis in naturam divinæ unitatis refundimus :* id est, incarnatio non fuit per conversionem naturarum; *nec rursum corporali insinuatione Patrem in Filio prædicamus :* id est, Pater non est in Filio localiter; *sed ex eo ejusdem generis*

genitam naturam naturaliter in se gignentem habuisse naturam : hoc est, Pater est in Filio consubstantialiter, etsi non corporaliter. Construatur sic littera : Nos dicimus naturam genitam esse ex eo ejusdem generis, id est ex Patre qui est ejusdem generis, id est ejusdem naturæ cum ipso; et dicimus hanc naturam genitam naturaliter in se gignentem habuisse naturam, id est habuisse in se Patrem a quo naturaliter gignitur. *Quæ,* scilicet natura genita sive Filius, *in forma naturæ se gignentis manens,* id est, retinens eamdem naturam cum Patre, *formam naturæ corporalis et infirmitatis accepit,* id est, incarnatus est. *Non enim defecerat Dei natura ne esset,* id est, Filius non amisit naturam quam habebat; *sed in se humilitatem terrenæ nativitatis manens sibi Dei natura susceperat,* id est, natura divina manens in se, propter temporalem nativitatem Filii Dei unita est humilitati terrenæ, sive naturæ nostræ, *generis sui potestatem in habitu assumptæ humanitatis exercens,* quasi dicat quod exercebat opera Deitatis in natura humilitatis. — *Quum ex innascibili Deo nativitas unigenita,* id est unigenitus Dei Filius per nativitatem suam ex Deo innascibili, sive ex Patre, *in naturam unigenitam subsistat,* id est, per generationem subsistens, subsistit in naturam Dei Patris : quæ dicitur unigenita, quia est per unicam generationem communicata.

H. *Quomodo sunt intelligenda præmissa verba Hilarii.*

Sed quia hæc verba sane vult intelligi, ipse idem dicit in libro quarto de Trinitate : Intelligentia dictorum, ex causis est assumenda dicendi : quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus. Hæc ergo verba ita intelligi possunt : Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet secundum quod Deus est, nisi quod nascendo accepit, et ipse nascendo Patris in se subsistentem naturam habuit. Unde idem Hilarius addit in libro quinto : Eamdem naturam habet genitus, quam ille qui genuit : ita tamen, ut natus non sit ille qui genuit. Nam quomodo erit Pater ipse, quum genitus sit? Sed in his ipsis subsistit ille qui genitus est, in quibus totus est ipse qui genuit, quia non est aliunde qui genitus est : et ideo non refertur ad aliud, quod in uno subsistit et ex uno. Ac si in generatione Filii naturam suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus, indemutabilem Deum gignens; nec naturam suam deserit, ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligamus, quum in Deo Deus insit; nec præter eum qui Deus est, quisquam Deus alius sit : quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturæ ergo Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, quum in eo Deus intelligitur esse qui Deus est. Est enim unus in uno, et unus ab uno.

Hilar. de Trinitate, lib. IV, 14.

Ibid. lib. V, 37.

I. *Quod legitur Pater de sua substantia genuisse Filium, et Filium substantiæ Patris.*

Dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, Patrem de sua substantia genuisse Filium. Unde Augustinus in libro de Fide ad Petrum, ait : Pater Deus de nullo genitus Deo, semel de sua natura sine initio genuit Filium Deum sibi æqualem, et eadem qua ipse naturaliter æternus est, divinitate coæternum. Ecce hic dicit Augustinus Filium genitum de natura Patris. Est autem una natura Patris et

Aug. de Fide, c. II, 10.

Filii et Spiritus Sancti. Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de
natura Filii et Spiritus Sancti, imo de natura trium personarum. Idem quoque
Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 19. Augustinus in libro quintodecimo de Trinitate dicit Christum esse Filium substantiæ Patris, et de substantia Patris genitum, tractans illud verbum Apostoli
Coloss. i, 13. loquentis de Deo Patre sic : Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in
regnum Filii caritatis suæ. Quod dictum est, inquit, Filii caritatis suæ, nihil aliud
intelligitur, quam Filii sui dilecti, quam Filii substantiæ suæ. Caritas quippe Patris,
quæ in natura ejus est ineffabiliter simplici, nihil est aliud quam ipsa natura atque
substantia, ut sæpe diximus, et sæpe iterare non piget ; ac per hoc, Filius caritatis
ejus, nullus alius est, quam qui de substantia ejus est genitus. Ecce hic aperte dicit
Augustinus Filium esse genitum de substantia Patris, et Filium substantiæ Patris.
Aug. Contra Maximinum, lib. ii, c. 14, § 3. Idem quoque Augustinus in libro secundo contra hæreticum Maximinum, substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantia Patris asserit, dicens :
Carnalibus cogitationibus pleni, substantiam Dei de se ipsa gignere Filium non
Matth. xxii, 29. putatis, nisi hoc patiatur quod substantia carnis patitur quando gignit. Erratis,
nescientes Scripturas neque virtutem Dei. Nullo enim modo verum Dei Filium
cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris negatis. Non enim jam erat
hominis filius, et Deo donante factus est Dei Filius, ex Deo natus gratia, non
natura. An forte etsi non hominis filius erat, tamen jam aliqua erat qualiscumque
creatura, et in Dei Filium, Deo mutante, conversa est ? Sed nihil horum est : ergo
aut de nihilo, aut de aliqua substantia natus est. Sed ne crederemus vos putare de
nihilo esse Dei Filium, affirmatis non vos dicere de nihilo esse Dei Filium. De
aliqua ergo substantia est ; et si non de substantia Patris, de qua sit dicite. Sed non
invenietis. Jam ergo unigenitum Dei Filium Jesum Christum de Patris esse sub-
Aug. op. cit. § 3. stantia, non vos nobiscum pigeat confiteri. Idem in eodem : Utrique legimus, ut
I Joann. v, 20. simus in vero Filio ejus Jesu Christo. Dicite ergo nobis, utrum iste verus Dei
Filius, ab eis qui gratia filii sunt, quadam proprietate discretus, de nulla substantia
sit, an de aliqua. Non dico, inquis, de nulla ; nec dicam de nihilo. Ergo de aliqua
substantia est. Quæro, de qua ? Si non de Patris substantia est, aliam quære. Si
aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre ὁμοούσιον
Aug. op. cit. § 4. confitere. Idem in eodem : Confiteor Deum Patrem omnino incorruptibiliter genuisse,
sed quod est ipse genuisse. Item dico quod sæpe dicendum est : aut de aliqua
substantia est natus Dei Filius, aut de nulla. Si de nulla, ergo de nihilo : quod
vos jam non dicitis. Si vero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est
verus Filius. Si vero de Patris substantia, unius ejusdemque substantiæ sunt Pater
Ibid. § 2. et Filius. Vos autem nec Filium de substantia Patris genitum vultis ; et tamen eum
nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. Nec videtis
quam necesse sit ut qui non ex nihilo, nec ex aliqua alia re, sed ex Deo, nisi ex
Dei substantia esse non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est : id est, Deus
de Deo natus est, quia non alius prius fuit, sed natura coæterna de Deo est.

K. *Colligens summam prædictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.*

His verbis præmissis innui videtur quod divina substantia Filium genuerit, et quod Filius sit genitus de substantia Patris, et quod de Deo est natura coæterna, et quod Pater id quod ipse est, genuit. Id autem quod ipse est, divina essentia est : et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos hæc verba : quæ quomodo intelligenda sint, mallem magis ab aliis audire quam ipse tradere. Ut tamen sine præjudicio atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi : Natura coæterna de Deo est, id est, Filius coæternus Patri de Patre est : ita quod est eadem cum eo natura, vel ejusdem naturæ. Quem sensum confirmat Augustinus, ibidem subjiciens, et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim, Natura coæterna est de Deo, addidit : Non est aliud Filius quam illud de quo est, id est, unius ejusdemque substantiæ est. Deinde apertius talem intellectum ex prædictis verbis fore habendum, aperit in eodem libro contra Maximinum, dicens : Trinitas hæc unius ejusdemque substantiæ est, quia non de aliqua materia vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus. Itemque Spiritus Sanctus non de aliqua materia vel de nihilo est, sed inde est unde procedit. His utique verbis aperte ostendit ea ratione dici Filium esse de substantia Patris, quia est de Patre genitus, ita quod est ejusdem substantiæ cum eo : et Spiritum Sanctum esse de substantia Patris et Filii, quia ab utroque procedit, ita quod est ejusdem substantiæ.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 14, § 3.

Ibidem.

L. *Quod nec Filius nec Spiritus Sanctus est de nihilo, sed de aliquo; non tamen de materia.*

Ostenditur quoque ex illis verbis, Filium et Spiritum Sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo; nec tamen de aliqua materia. Unde etiam Hilarius in libro duodecimo de Trinitate ait : Unigenitus Deus quum natus sit, Patrem testatur auctorem; quum ex manente natus est, non est natus ex nihilo; et quum ante tempus natus est, omnem sensum prævenit nascendo. Hic aperte dicitur, quod Filius non est natus ex nihilo. Similiter et Spiritus Sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo : quia Filius de substantia Patris natus est, id est, a Patre est, cum quo ejusdem substantiæ est et eadem substantia. Ex quo sensu etiam accipiendum est illud, Pater genuit id quod ipse est, id est Filium qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi Augustinus aperit, dicens in primo libro contra Maximinum : Hoc genuit Pater quod est; alioqui non est verus Filius, si quod est Pater non est Filius. Item, substantia Dei genuit Filium, id est, Pater substantia genuit Filium qui est eadem substantia et ejusdem substantiæ. Quod sic esse intelligendum Augustinus ostendit, dicens ad Maximinum : Sicut dicis, Spiritus spiritum genuit; ita dic, Spiritus ejusdem naturæ vel substantiæ spiritum genuit. Item, sicut dicis, Deus Deum genuit; ita dic, Deus ejusdem naturæ vel substantiæ

Hilar. de Trinitate, lib. XII, 25.

Aug. Contra Maximinum, lib. I, c. 6, 7.

Ibid. lib. II, c. 15.

Deum genuit. Hoc si credideris et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. His enim verbis aperit quomodo prædicta debeant intelligi. Similiter, Filius natus est de substantia Patris, vel Pater genuit Filium de sua natura sive essentia, id est, de se natura et essentia genuit Filium ejusdem essentiæ ac naturæ, et qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud, Filius substantiæ Patris, et Filius Patris substantiæ, id est, qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est, quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex his verbis Augustini, Aug. de Trinitate, lib. v, c. 9. qui in libro quinto de Trinitate ait : Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. His verbis ostenditur non esse dicendum personam esse ex essentia, nisi ex sensu prædicto. Qui sensus confirmatur etiam ex eo quod in libro quintodecimo de Trinitate idem ait : Ibid lib. xv, c. 13. Sicut nostra scientia scientiæ Dei : sic et nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia. Tale est autem, ac si dicerem, De Patris scientia, de Patris sapientia; vel quod est expressius, De Patre essentia, de Patre scientia, de Patre sapientia. Ex hoc itaque intellectu, Verbum Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et æqualis, recte dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia : quia hoc est omnino quod Pater; non tamen Pater, quia iste Filius, ille Pater.

M. *Quare Verbum Patris dicatur Filius naturæ.*

Inde est quod solus Unigenitus Dei, dicitur natura Filius, quia ejusdem naturæ est, et eadem natura est cum Patre. Unde Hilarius in libro quinto de Hilar. de Trinitate, lib. v, 37. Trinitate, de Christo loquens, ait : Natura Filius est, quia eamdem naturam quam ille qui genuit, habet.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUINTÆ

TEXTUS quintæ distinctionis multas atque difficiles inducit ac continet quæstiones : et juxta materias quæstionum, et argumentationes ad partes utrasque atque responsiones, multipliciter dividi potest; nec in hoc videtur aliqua difficultas, quamvis ad intelligendum verba litteræ sit difficultas præcipua. Itaque, postquam in distinctione præhabita tractavit A Magister, qualiter in divinis prædicata notionalia seu relativa, utpote actus generandi, generatioque passiva, conveniant concretis absolutis, videlicet an Deus generet, etc.; hic inquirit atque determinat, qualiter conveniant abstractis in Deo, hoc est : an divinæ essentiæ convenit generare aut generari; deinde, an essentia sit aliquo modo terminus generationis aut ratio generandi; item, an Pater de sua substantia, essentia seu natura, generet Filium; et quod generatio di- B vina nullatenus sit ex nihilo, neque ex materia.

QUÆSTIO PRIMA

Circa distinctionem hanc quæritur primo, **An divina essentia generet.**

Videtur quod sic. Primo, quia natura est principium operandi. Nam dicitur a nascendo, quia ex ea nascitur actio. — Secundo, quia in textu inducuntur apertæ auctoritates SS. Augustini atque Hilarii, in quibus divina essentia seu natura dicitur nata seu genita, vel generans seu producens. — Tertio, quoniam omnis actio est a forma : nam formæ est agere et movere. Essentia autem ceteraque abstracta, potissime dicunt formam : ergo eis potissime convenit operari, generare, producere. — Quarto, quia realiter idem sunt essentia et persona, nec Pater aliquid superaddit essentiæ : ergo non minus convenit essentiæ generare quam Patri. — Quinto, quia divina essentia est res summa, per se subsistens, et intellectualis naturæ : ergo est suppositum et persona. Quum ergo suppositorum sit agere, convenit essentiæ generare.

Deinde induci possunt sophismata Præpositivi (quæ teste Alberto, notabilia sunt) taliter arguentis : Essentia est Pater, et Pater est essentia. Sed Pater est Pater Filii : ergo essentia est Pater Filii. — Item, hæc est vera, Essentia est Filius Patris : quia inter Filium Patris et essentiam non cadit distinctio relationis. Sed quidquid est Filius Patris, genitum est a Patre. Ergo essentia genita est a Patre. — Iterum, essentia est res genita, et res genita est genita. Ergo essentia est genita : quod negatur in textu. — Amplius, essentia est terminus generationis. Essentia namque est id quod genitum est, et est ille qui natus est ex Patre; et sic natus, est terminus generationis : ergo essentia generationis est terminus. Terminus vero generationis est a Patre, imo et productus ab ipso. Ergo essentia est a Patre atque producta ab eo : quod negatur in littera.

A Præterea Petrus sic arguit, et est argumentum abbatis Joachim : Si essentia non est generans nec genita, nec spirans neque spirata, ergo in divinis sunt quatuor res, videlicet tres personæ, et essentia. — Insuper, quidquid prædicatur de aliquo, potest pro illo supponere. Sed essentia vere prædicatur de Patre, ut patuit : ergo potest pro ipso supponere et ejus prædicationem recipere, ita ut vere dicatur, Essentia generat. Et simili modo argui potest quod supponere queat pro Filio : sicque
B vere generari dicetur. — Adhuc autem Richardus de S. Victore in libro suo de Trinitate, ex intentione affirmat et probat, quod essentia generet et gignatur, et eos qui contradicunt, redarguit ac deridet.

In contrarium est Magistri, imo et Ecclesiæ auctoritas, *extra* de Summa Trinitate et fide catholica, Damnamus.

Ad hæc Scotus respondet : In ista quæstione erravit abbas Joachim, quia dixit magistrum Petrum Lombardum esse hæ-
C reticum, eo quod dixit rem aliquam esse in divinis quæ nec producit neque producitur. Propter quod Joachim imposuit Petro, quod posuit quaternitatem, ut tactum est. Et dum quærebatur a Joachim, quomodo salvatur fidei veritas, puta quod tres personæ sunt unus Deus, dixit quod nulla res una est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; sed tantum dixit istas personas esse unam rem, quemadmodum multi fideles dicuntur una Ecclesia propter unam fidem et caritatem. Et allegavit quod apud
D Joannem ait Salvator : Pater, serva eos (scilicet meos discipulos ac fideles) in nomine tuo, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Unde, quum fideles non sint unum unitate naturæ individualis, intulit Joachim quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus non sint una res numero. Et in hoc Joachim sapuit hæresim. Pater enim suam deitatem atque essentiam communicavit et dedit Filio, non aliam, sed eamdem : alias Filius non esset verus Deus. Pater quoque et Filius totam simplicem et indivisibilem

Joann. xvii, 11.

suam essentiam communicaverunt Spiritui Sancto. Sicque tres personæ sunt una res, una essentia, unus Deus. Idcirco non est in Deo quaternitas, quoniam una res illa non est realiter alia a personis.

Positio autem Magistri a Papa, imo a concilio, est approbata, et potest sic demonstrari : Res generans generat rem aliquam a se vere realiterque distinctam, quoniam nulla res gignit se ipsam, ut Augustinus libro de Trinitate testatur. Si ergo essentia generat, distincta est realiter a re generata ad intra : quod falsum est, quum sit penitus indistincta, et quidquid in Deo est, est realiter ipsa divina essentia. Ad idem sunt argumenta Magistri in littera. Nam si Pater generaret essentiam, essentia realiter distingueretur a Patre. Item, si essentia gignit ac gignitur, non est una et eadem numero. Denique, quandocumque est ultimata abstractio*, et prædicatum ex sua ratione prædicari non potest nisi formaliter : propositio vera non est, nisi in primo modo per se. Sed quum dicitur, Essentia generat, subjectum est abstractum ultimata abstractione. Ergo generare seu generari non convenit ei, quia non convenit ei formaliter, neque in primo modo per se : non enim est de intellectu essentiæ. Ergo illa propositio non est vera. In substantiis vero est tantum abstractio a suppositis propriæ naturæ, quia substantia non concernit aliud genus : ideo abstractio ista ibi est maxima. Hinc illud sic abstractum, est ipsummet præcise ac tantum, utpote cuilibet alii extraneum. Unde quinto Metaphysicæ suæ asserit Avicenna, quod equinitas est tantum equinitas, et nihil aliud. — Hinc dico, quod si Richardus de S. Victore intendit reprobare Magistrum, sicut apparet ex verbis Richardi, nego Richardum : quia in hac parte doctrina Magistri est authenticata per generale concilium. Auctoritas quippe universalis Ecclesiæ maxima est, quum dicat Augustinus contra Epistolam fundamenti : Evangelio non crederem, nisi crederem Ecclesiæ catholicæ. Quæ sicut habet determinare qui libri habendi sint A authentici in canone Bibliæ, ita decernit qui libri sint habendi authentici in libris Doctorum. Quod autem Richardus intendat loqui contra Magistrum, videtur ex eo quod ait in libro suo de Trinitate* : Multi surrexerunt nostris temporibus, qui non audent dicere substantiam genitam esse : imo, quod periculosius est, contra Sanctorum auctoritatem hoc audent negare, modisque omnibus conantur refellere quod substantia gignat substantiam : sicque pertinaciter negant quod omnes B Sancti affirmant. Et ad id quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non queunt. Imo more Goliæ auctoritates Sanctorum adducunt quibus convincuntur : quas tamen exponunt contra sensum Sanctorum. Fidelis expositio et omni laude digna : quia quod sancti Patres clamant, asserunt esse falsum; et quod nemo Sanctorum affirmat, asserunt verum. Quibus verbis videtur deridere Magistrum. — Hæc Scotus.

*subjectum est ultimate abstractum

* Cf. lib. vi, cap. 22.

Præterea advertendum, quod abbas Joachim, quemadmodum et Richardus, fuit C contemporaneus Magistro Sententiarum, quem et vocavit hæreticum et insanum ob causam prætactam. Postea Innocentius tertius in generali concilio, reprobavit abbatem Joachim in hac sua prava opinione contra Magistrum. Verumtamen, quoniam Joachim ipse omnia scripta sua submisit correctioni apostolicæ Sedis, et ea præcepit domino Innocentio Papæ tertio assignari ad approbandum seu corrigendum : hinc idem Innocentius noluit derogari religiosis statutis observantiisque regularibus D quas abbas ille in suo observavit statuitque cœnobio. Unde et error ipsius Joachim non videtur ex malitia processisse. Nam et Hubertinus in quinto suo volumine de Vita Salvatoris, asserit ipsum fuisse virum illuminatum et sanctum. Eisdem temporibus fuit et S. Bernardus. Et quamvis Richardus de S. Victore consensit abbati Joachim in hoc contra Magistrum Petrum, quod dixit divinam essentiam generare et gigni, non tamen in hoc, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus non es-

sent una essentia, et absolute res una, ac vere atque realiter una natura.

Insuper, circa hæc scribit Thomas : In creaturis actus sunt suppositorum; essentia vero non agit, sed est principium actus in supposito. Non enim humanitas generat, sed Socrates virtute suæ humanitatis. In creaturis autem essentia differt a supposito : ideo nullus actus de essentia proprie prædicatur, nisi causaliter. In divinis autem essentia est idem cum persona, sola ratione seu modo significandi differens ab ea : quia persona distincta est, essentia vero communis. Hinc in divinis quidquid prædicatur de persona non secundum modum quo differt ab essentia, prædicatur etiam de essentia. Dicimus enim quod essentia creat, gubernat, etc. Porro actus qui dicitur de supposito secundum modum quo differt ab essentia, non potest de essentia prædicari. Et talis actus est generare, quando prædicatur de Patre prout a Filio distinctus est. Ideo essentia non generat, sed Pater virtute essentiæ seu naturæ. Hæc Thomas.

Concordat Petrus, dicendo : Quum in Deo sit una essentia indistincta, et personæ distinctæ, proprietas distinguens non determinat essentiam, sed personam. Hinc actus a proprietatibus illis impositus, non prædicatur de essentia, sed de persona. Nec obstat quod sunt idem in re essentia et persona, quoniam differunt ratione : sicut quamvis potentia et scientia Dei sunt idem in re, tamen non dicitur posse mala, sed scire. Quemadmodum etiam licet sint idem re Socrates et homo, et unum de altero prædicetur, tamen quum differant ratione, quod attribuitur uni in eo quo differunt, non attribuitur alteri : non enim Socrates est species, ut homo. Sed secundum quod unum est idem cum altero, quod attribuitur uni, convenit alteri : ut esse corpus, et currere. Hæc Petrus. — Concordat Richardus.

Ægidius vero videtur discordare ab his. Siquidem responsione hac recitata, adjungit : Istud non videtur sufficienter dictum. A Nam quando aliquid prædicatur de aliquo, etiam ea quæ conveniunt subjecto in eo quo a prædicato distinguitur, competunt prædicato, quamvis non ita proprie : sicut quum dicimus, Ædificator est musicus ; licet ædificator a musico distinguatur in hoc quod ædificatoris est ædificare, musici autem cantare, possumus tamen concedere quod musicus ædificat. — Sed ista objectio nullius vigoris est, perimitque se ipsam. Dum enim ædificator est musicus, musicus non ædificat in quantum differt B ab ædificatore, sed in quantum convenit cum eodem.

Deinde subjungit Ægidius : Videndum cur quæ conveniunt subjecto, non conveniunt prædicato. Hinc advertendum, quod ea quæ conveniunt subjecto, vel dicunt quid rationis, vel quid rei. Si dicunt quid rationis prout subjectum a prædicato distinguitur, nunquam prædicato conveniunt. Et appello quid rationis, ea quæ significant habitudinem terminorum aut secundas intentiones vel reduplicationes, quoniam is- C ta remote fundantur super rem. Hinc non sequitur : Homo est musicus, homo est substantivum, ergo et musicus. Nec sequitur : Homo est pater, sed homo est quid absolutum, ergo et pater. Sic quoque in divinis non valet : Pater est Deus, Pater est relativum, ergo et Deus. Nec valet : Pater est essentia, Pater est incommunicabile, ergo et essentia. Nec sequitur : Pater est Pater quia generat, Pater est Deus, ergo Deus est Deus quia generat. Si autem consideremus nomina D quæ dicunt quid rei, an conveniunt prædicato si competant subjecto in eo quo a prædicato distinguitur : dicendum quod per se nunquam conveniunt, per accidens vero possunt : ut quum dicimus, Musicus ædificat, in quantum in musico implicatur ædificator. Sed nisi ista esset vera, Ædificator est musicus, ædificare non competeret musico, neque per se neque per accidens. Sic suo modo est in divinis. Nam quum dico, Pater est Deus, bene sequitur quod Deus generet, quoniam Pater generat;

sed non in quantum Deus, sed in quantum aliquo modo implicat suppositum Patris. Verum, quia in Deo est tanta simplicitas, quod non solum prædicatur natura de supposito in concreto, sed etiam in abstracto (nam ista est vera, Pater est Deitas) : ideo in his in quibus non distinguitur natura a supposito, vere attribuitur essentiæ quod personæ, dicendo, Pater creat, ergo essentia creat; in quibus vero distinguuntur, non ita, quia non sequitur, Pater generat, ergo essentia generat : quæ non est vera per se, ut patuit, neque per accidens, quia quum dico, Pater est essentia, non est prædicatio formalis, sed per identitatem, idcirco non implicat suppositum, ratione cujus ea quæ conveniunt subjecto, per accidens seu minus proprie competant prædicato. — Hæc Ægidius. Ex cujus additione patet quod concordat cum prætactis doctoribus, et illam fecit objectionem non illos redarguendo, sed veritatem diligentius inquirendo.

Præterea, circa hæc scribit Albertus : Hic inquirit Magister, an divina essentia abstracte significata, possit esse terminus generationis. Quæ quæstio potest dupliciter formari secundum duplicem intellectum. Hinc primo inquiritur, utrum essentia generet, vel generetur, ita quod ei conveniat actus generationis immediate ut termino. Secundo, si non convenit ei hoc modo, an generatio conveniat ei sicut de quo est generatio per modum materialis principii. — Prima quæstio habet quatuor problemata : primum est, an Pater genuit essentiam; secundum est, an divina essentia genuit Filium; tertium, an essentia genuit essentiam; quartum an essentia sit nec gignens, nec genita. Deinde interimit tria illa prima problemata, et adstruit quartum. Præterea, ad probandum quod Pater non genuit essentiam, adducit tres rationes. Prima est, si essentia esset genita, diceretur relative : quoniam in divinis, gignens et genitum relative dicuntur, essentia autem absolute. Secunda est, quia si genuisset essentiam, genuisset id quod ipse est absolute. Tertia, quia sicut Pater est sapiens absolute sapientia quæ est ipse, ita essentia est sibi quasi causa seu ratio quod est, ideo si genuisset essentiam, esset sibi ipsi sua generatione causa seu ratio quod est, et quod est Deus. — Insuper, quamvis essentia non generet, nec generetur, est tamen per generationem communicabilis. Et sic communicatur Filio, atque per processionem Spiritui Sancto, non solum per rationem, sicut superius communicatur inferiori, sed per idem esse in numero : et hoc, propter suam omnimodam simplicitatem, quoniam tres personæ habent idem esse essentiæ. Essentia quoque non individuatur, nec determinatur in personis proprietatibus personarum, quum sit tribus personis communis; nec proprietatibus personarum aufertur ab ea communicabilitas, quoniam proprietates circa esse divinæ essentiæ non ponuntur, quum sit adeo simplex quod esse non differt ab ea. In creaturis vero, ubi essentia deficit a simplicitate, determinatur atque contrahitur in individuis ad esse hujus et illius, quorum non est unum et idem esse. Hæc Albertus.

Quærit demum Albertus, an essentia in divinis sit præcedens generationem secundum intellectum, an concomitans, vel consequens eam : et hoc, secundum quod est in Filio. Et respondet quod nullum illorum, sed habet se ut idem gignenti ac genito. Non enim se habet ut præcedens, quoniam Filius eam non habet neque accepit nisi per generationem. Nihil autem acceptum per aliquid, præcedit id per quod accipitur. Eadem ratione non habet se ut generationem concomitans, sed neque ut consequens. Quod enim ad generationem se habet consequenter, hoc per se vel ex consequenti generatur. Essentia autem nullatenus gignitur. Hæc Albertus.

Verumtamen nonnullis videtur quod essentia ut est in Patre, habet se antecedenter, secundum intellectum, ad generationem activam : quia ut dictum est, Pater virtute essentiæ gignit; atque ut patuit,

generare est actus seu opus naturæ. Porro essentia ut est in Filio, habet se ad generationem passivam consequenter, in quantum per generationem Filio communicatur. Nec tamen rite infertur quod ex consequenti generetur, sed quod per generationem talem accipiatur. — Unde ait Udalricus in Summa sua, tertio libro : Quamvis non dicamus divinam naturam proprie natam, quia non nascitur ut persona, nec accipit novum esse in ea; attamen dici potest terminus generationis, non sicut id quod generatur, sed sicut id in quod aliquid generatur, quod scilicet genito per generationem communicatur. Verumtamen, quoniam talis terminus generationis potest adhuc improprie dici aliquo modo generari, secundum quod generari est idem quod per generationem communicari; ideo quarto de Trinitate dicit Hilarius, Nihil habet Filius nisi natum, id est per nativitatem sibi communicatum. Ex his patet, quod quamvis generatio divina habet terminum ad quem, qui est esse, atque ex illo habet rationem generationis, per quam a corruptione distinguitur; non tamen habet terminum a quo qui sit non esse : quoniam ille convenit generationi ratione generis sui, quod est mutatio, secundum quod genus non transumitur ad divina. Terminus vero ad quem, est de suæ speciei completione, secundum quam ad divina transfertur. Hæc Udalricus. — Nihilo minus terminus a quo generationis divinæ, est ejus principium productivum, videlicet Pater seu generativa ejus potentia.

Circa hæc quærit Thomas, an sicut generatio non convenit divinæ essentiæ, sic nec aliis essentialibus in divinis. Ad quod respondet : Generare in divinis proprie convenit supposito ut distincto. Ideo quanto plus nomen propinquat ad distinctum suppositum, tanto verius seu magis proprie prædicatur de ipso actus generandi. Hinc ista est propriissima, Pater generat : quoniam nomen Patris imponitur a proprietate propria distinguente. Similiter proprie dicitur, Persona generat : quia nomen
A personæ imponitur a proprietate communi, quæ personalitas appellatur. Consequenter minus proprie dicitur, Deus generat : nam quamvis includat suppositum, non tamen determinatum; nec imponitur nomen Dei a proprietate distinguente, sed a communi essentia. Porro, in nominibus abstractis est ordo : quoniam quædam dicunt ordinem ad actum, ut virtus, bonitas, lux, natura, et consimilia. Et quoniam actus sunt suppositorum, ideo istis generatio invenitur attribui. Tamen hujusmodi
B locutiones non sunt extendendæ, sed pie intelligendæ. Quædam autem nomina non dicunt ordinem ad operationem, attamen secundum nominis rationem imponuntur ab actu substandi, sicut substantia : sicque hoc nomen, substantia, adhuc accedit ad rationem suppositi. Nomen vero essentiæ omnino removetur a ratione suppositi : ideo minime dici potest quod essentia generet; et si dictum invenitur a Sanctis, est exponendum, Essentia, id est Pater qui est essentia, generat. Similiter,
C Essentia generatur, id est, Filius qui est essentia, gignitur. Hæc Thomas.

Concordat Albertus, et addit : Duplex est abstractio, scilicet a subjecto et ab actu. A subjecto omnia abstracta æqualiter dicunt abstractionem, sed non ab actu. Est enim sapientia ad actum specialem, non autem essentia.

Idem Udalricus. Qui tamen affirmat quod essentia imponitur ad actum essendi, qui est suppositi seu personæ ut subjecti, quamvis sit formæ ut immediati princi-
D pii, sicut lucere est actus lucis. Interdum quoque terminus abstractus dicit essentiam in quantum ipsa in supposito est principium actus notionalis, ut hoc nomen, natura : quia natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans. Quidam item est terminus, qui ex sua ratione indifferens est ad significandum essentiam, seu personam, ut hoc nomen, substantia. Unde in usu Latinorum sumitur pro essentia, secundum quod dicitur a subsistendo; sed in usu Græcorum poni-

tur pro supposito, prout dicitur a substando. Idcirco locutiones in quibus ponitur substantia, secundum solam restrictionem ab usu sunt interdum impropriæ; tamen secundum nominis hujus naturam sunt propriæ, quemadmodum illæ in quibus nominatim exprimuntur personæ. Hinc septimo de Trinitate loquitur Augustinus : Dictum est a Græcis : una essentia, tres substantiæ, id est : una ousia, tres hypostases. Aliter enim Græci accipiunt substantiam, aliter Latini. Hæc Udalricus.

Hinc etiam Petrus et alii quidam dicunt : Triplex est differentia nominum in divinis. Quædam enim sunt pure personalia : sive per nomen proprium, ut pater; sive per nomen commune, sicut persona. Quædam vero communia sunt et absoluta : quorum quædam sunt concreta, ut Deus, quod includit personam indeterminate; quædam abstracta, quæ dicunt ordinem quemdam ad actum, ut sapientia, virtus, natura; quædam pure essentialia, ut hoc nomen, essentia.

Amplius, quæstionem prætactam, an essentia generetur, movet et solvit Richardus, dicendo : Divina essentia non generatur, quum sit una numero tantum. Genitum quoque de generante non prædicatur; essentia vero prædicatur de se ipsa et qualibet divina persona : non ergo est genita. Quocirca pensandum, quod in creaturis sunt prima substantia et secunda, secundum Philosophum in Prædicamentis, utpote individuum et commune. In divinis autem, quasi secundum aliquam similitudinem, pro prima substantia consistit hypostasis, et essentia pro secunda. Sed quia in creaturis substantia secunda numeratur in primis*, ideo in creaturis quamvis terminetur generatio ad primam substantiam primo, terminatur tamen ad secundam ex consequenti. In divinis autem ita generatur hypostasis, quod essentia non generatur, nec primo, nec ex consequenti. Et per hoc solvuntur argumenta quæ contra hæc possent induci, ut si objiciatur quod secundum Philosophum, pri-

* generatur in primis substantiis

A mo de Generatione, generatio terminatur ad substantiam, et quod in *ad aliquid* non est motus, nec generatio, ut quinto dicitur Physicorum : divina ergo generatio terminatur ad substantiam, non ad relationem, quum in Deo non sint nisi hæc duo prædicamenta, secundum Boetium libro de Trinitate. Ad quæ atque similia respondetur, quod generatio illa divina terminatur ad primam substantiam, quæ est persona; non ad essentiam, neque ad relationem in quantum relatio, sed in quan-
B tum est persona subsistens. Hæc Richardus.

Bonaventura quoque respondet : Generatio de sua communi ratione ad substantiam terminatur. De termino autem generationis contingit loqui dupliciter : primo, quantum ad productionem; secundo, quantum ad intentionem. Quantum ad productionem, quum productum sit singulare, terminatur ad primam substantiam seu personam. Sed quantum ad intentionem, terminatur ad communem naturam in creaturis : quia natura producens hunc
C hominem, intendit ei dare formam communem. Sed quia in creaturis natura communis in suppositis numeratur, idcirco in ipsis forma communis producitur atque corrumpitur. Idcirco in eis generatio terminatur ad naturam communem, non tantum quoad productionem, sed etiam quantum ad generantis intentionem, propter quod universale generatur in singulari. Sed quoniam in divinis substantia seu natura non numeratur, nec advenit novum esse, hinc generatio secundum productio-
D nem terminatur solum ad personam. Posset etiam dici, quod non generatur commune, nisi ut *in hoc*. Quod verum est non solum in creaturis, sed etiam in divinis. Commune autem ut *in hoc*, non significatur abstractive, sed concretive. Ideo verum est quod Deus gignit ac generatur, non autem essentia. — Advertendum interea quod triplex est genus nominum significantium essentiam. Nam quædam significant in concretione, ut Deus; quædam in omnimoda abstractione, sicut es-

sentia; quædam medio modo, ut sapientia, lumen, voluntas : quia non concernunt suppositum per modum inhærentiæ, sed quoniam dicunt aliquam rationem actus sive originis, quæ sunt suppositorum. Nomina ergo concreta, supponunt proprie pro personis; omnino abstracta, impropriissime; quæ autem medio modo se habent, partim proprie, partim improprie. Hæc Bonaventura.

Hinc Guillelmus Parisiensis libro suo de Trinitate, vicesimo septimo et vicesimo octavo capitulis* : Divina (inquit) essentia nec actu neque potentia exstat generativa. Et quamvis essentia illa per se in incommunicabilitate et indivisibilitate essentiali consistat, quia non potest plurificari, nec dividi; non tamen absolute est incommunicabilis pluralitati, nec nata est esse per se absolute atque simpliciter, imo nata est esse pluribus in personis. Hinc eam per abstracta significamus. Abstracta quippe sunt meræ et maximæ significationis. Et hoc congruit essentiæ, eo quod essentia per modum et intentionem essentiæ intelligitur in veritate et puritate, spoliata et nuda ab omni et circumvestitione et conditione. Hæc Guillelmus.

*Cf. c. 45, 46.

Postremo, de hac re, an essentia generet aut gignatur, scribit Alexander diffuse, ponens abbatis Joachim argumenta, et inter cetera loquens : Quum in divino esse intelligantur natura et ordo naturæ, secundum hoc variantur locutiones et modi dicendi in ista materia. Ex hoc enim quod natura intelligitur ut in habente illam, atque in ordine habetur quod ipsa est in una persona non ab alio, puta in Patre; in alio, puta in Filio, est per generationem a Patre; in tertio autem, hoc est in Spiritu Sancto, per spirationem ab utroque : et hoc generat triplicem modum loquendi et quærendi in divinis, utpote quis, quid, et quomodo : quoniam in divino esse est habens naturam, et ipsa natura, ac modus habendi, scilicet notio seu habitudo vel proprietas, quia sub ea habet habens naturam. Ideo *quid,* quærit ipsam naturam communem : ut quum dicimus, quid est Deus Pater seu deitas? *Quis* vero, quærit habentem naturam sub discreta et incommunicabili proprietate, puta personam. *Quomodo* autem, quærit modum habendi naturam : ut si quæratur quomodo se habet Pater ad Filium, respondetur : sicut generans ad genitum. Generans namque et genitum, dicunt habitudinem ordinis naturæ atque originis. — Deinde Doctor irrefragabilis prosequitur determinando hanc quæstionem : et ejus responsio concordat præhabitis, et virtualiter est inducta.

Insuper quæri potest, an generare per prius conveniat Patri æterno, et per posterius creaturis, an econtrario.

Ad hoc respondet Albertus : Generare sicut et alia verba ac nomina accipiuntur duobus modis. Primo secundum usitatam rationem eorum : sicque per prius conveniunt creaturis, et per posterius Deo. Secundo, secundum naturam ipsius rei : et sic generatio atque paternitas per prius conveniunt Creatori quam homini sive alicui creaturæ, quum ad Ephesios dicat Apostolus : Flecto genua mea ad Deum Patrem, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur. Divinus quoque Dionysius libro de Divinis nominibus, secundo capitulo : Omnis divina paternitas et filiatio data est et nobis et supercœlestibus virtutibus ex patriarchia (id est principali paternitate ab omnibus segregata) et filiarchia, ex qua et dii et deorum filii deorumque patres nominantur et sunt mentes deiformes. Ergo in paternitate tam spirituali quam naturali, descendit ad nos nomen paternitatis a summo Patre. Ideo Damascenus libro primo, capitulo nono, fatetur : Non ex nobis translatum est nomen paternitatis et filiationis ac processionis ad beatam Deitatis paternitatem et filiationem; econtrario autem inde nobis est traditum. Quod et ita probatur : Illi verissime convenit generare, cui summe ac verissime convenit propriam essentiam communicare : quod potissime convenit

Ephes. III, 14, 15.

Deo Patri, qui indivisibiliter plene eamdem communicat Filio. Rursus, generare est simile in natura et forma producere : sed nulla res genita, tam similis in natura et forma suo est genitori, ut Filius in divinis Patri æterno. Hæc Albertus.

Concordat Thomas in Scripto, quarta distinctione : Generatio, inquiens, secundum suum genus, et prout in inferioribus reperitur, est imperfectionis; sed quantum ad differentiam suam, per quam ratio generationis completur, dicit perfectionem, et per prius convenit Deo. — Hinc quarto libro Summæ suæ, secundo capitulo, ait Udalricus : Generatio quoad id a quo nomen a nobis imponitur, per prius convenit rebus creatis; sed quoad id cui imponitur nomen, per prius competit Deo.

Nunc solvendæ sunt objectiones in principio factæ.

Ad primam dicendum, quod natura, forma seu essentia, est principium *quo* agendi, non proprie id quod agit, quia suppositorum est agere; et istud jam clarius est ostensum. — Ad secundam responsio data est, quia auctoritates illæ sunt exponendæ, non extendendæ; et sancti Patres ex rationabili causa taliter sunt locuti. Quocirca scribit Udalricus : Improprietas ista loquendi non est vitium in dictis Sanctorum, sicut nec figura est vitium poetarum : quoniam sicut poetas compulit necessitas metri, quæ secundum eos excusat, sic Sanctos excusat necessitas loquendi expresse ob hæreses excludendas. Unde sicut figura poetæ vitium est in communi locutione, sic et hujusmodi dicta Sanctorum in usu communis sermonis recipienda non sunt. Hæc Udalricus. — Ad tertiam responsio tacta est, quia formæ seu essentiæ est agere tanquam principii *quo* agendi, et cujus virtute agit suppositum. — Ad quartam dicendum, quod ad veritatem propositionis non sufficit realis identitas, sed et conveniens modus significandi seu conformitas rationis formalis requiritur, sicut expositum est. Eidem etenim A rei diversa conveniunt secundum variam considerationem ipsius : quæ consideratio non est vana, quoniam habet fundamentum in re. Hinc quamvis essentia et persona realiter idem sunt, essentia tamen communicabilis est, et una in tribus personis; persona vero incommunicabilis et multiplicatur. Hinc ait Alexander : Quamvis idem sint essentia et persona, tamen distinctus modus significandi convenit eis. — Ad quintam dicendum, quod ratio personæ non convenit essentiæ, prout theolo- B gi sumunt personam in divinis, quam per relativam proprietatem dicunt constitui ac distingui. Est tamen divina essentia aliquo modo persona, ut infra patebit. Unde et essentiæ adscribuntur actiones ad extra, ut creare, gubernare, etc., ut dictum est, non autem actiones notionales ad intra.

Ad sophismata Præpositivi respondet Albertus : Ista est vera, Essentia est Pater; similiter ista, Pater est Pater Filii. Sed quum infertur, Ergo essentia est Pater Filii, conclusio illa est duplex. Si enim ly C Pater, sit adjectivum prædicatum de essentia, locutio falsa est : quia sic ponit rem suam, puta paternitatem, circa essentiam, sicque notaretur essentia generare. Si vero sit substantivum, locutio vera est, et bona illatio; nec sequitur quod essentia sit generans. Verum Henricus prætactam distinctionem tenendi ly Pater substantive aut adjective, impugnare et negare videtur : contra quem prolixe arguit Scotus. Sed quia illa distinctio a præclaris doctoribus Alexandro, Thoma, Alberto, Bonaventura, D concorditer datur, consentiendum est tantis : estque inane de acceptione quid nominis superflue disceptare.

Ad aliud respondendum, quod hæc, Essentia est Filius Patris, eodem modo est duplex, quoniam ly Filius, teneri potest adjective, et ita est falsa; ac substantive, sicque vera consistit : atque in primo sensu caderet distinctio inter Patrem et essentiam; in secundo, non. — Ad aliud quoque dicendum, quod ista est duplex, Essentia est res genita, eo quod ly res, teneri po-

test relative pro persona, et ita est vera; vel absolute pro essentia, et ita est falsa. — Ad sequens dicendum, quod in processu illius discursus est fallacia accidentis. Quamvis namque ille qui genitus est, sit terminus generationis, non tamen essentia : quia non quidquid convenit uni, convenit alteri, quamvis realiter idem sunt.

Ad aliud respondendum, quod argumentum illud abbatis Joachim efficax esset, si res illa, puta essentia, quæ nec est gignens nec genita, nec spirans neque spirata, esset quid aliud a personis, sicut expositum est. — Ad sequens respondet Thomas, quod essentia non prædicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiæ amborum secundum rem, propter simplicitatem divinæ naturæ : ideo non oportet ut essentia supponat pro Patre. — Ad ultimum Scotus respondet : Si Richardus intendit reprehendere Magistrum, sicut apparet ex verbis Richardi, nego eum, et teneo cum Magistro, quum ejus doctrina in hac parte sit a generali concilio approbata; et dico quod auctoritates Sanctorum Magister in littera bene exponit.

Cf. p. 310 D.

QUÆSTIO II

Quæritur, An Filius natus sit de substantia Patris, et an essentia sit aliquo modo terminus generationis.

Quod Filius non sit de substantia Patris, arguitur : quia aut est de substantia Patris tanquam de materia, aut tanquam de principio productivo. Primum non dicitur, quum Deus sit purus actus, in quo nihil est materiale; nec generatio ex materiali principio est sine mutatione. Secundum quoque dici non valet, quia ut patuit, essentiæ seu substantiæ non convenit generare, neque ad intra producere. — Secundo, si Filius est de substantia Patris, aut hoc sic est, quod substantia Patris

A communicata est Filio plene atque totaliter, aut partim : si plene, non videtur manere in Patre; si partim, divisibilis esset.

Oppositum patet ex eo quod Pater catholice creditur Filium de sua genuisse substantia, præsertim quum generare sit ex sua natura sibi similem procreare.

Ad hoc Alexander respondet : Secundum quosdam, hæc præpositio *de*, duplicem habitudinem notat quum dicitur, Cultellus
B est de ferro : unam convenientiæ seu indistinctionis, aliam principii ad illud quod est de ipso. Quum enim dicitur, Cultellus de ferro, insinuatur quod ferrum sit principium materiale cultelli, et etiam ferrum habeat naturam indistinctam a natura cultelli. Quantum ad primam habitudinem, dicitur Filius de Patre; quantum ad secundam habitudinem, dicitur Filius de essentia : quoniam habet esse indistinctum essentia ipsa cum Filio. — Sed contra hoc objicitur : eadem est essentia Patris et
C Filii ac Spiritus Sancti. Ergo si Filius propter indistinctionem quam habet cum essentia Patris, dicitur de substantia Patris; ergo similiter propter indistinctionem quam habet Filius cum essentia Spiritus Sancti, dicetur de substantia Spiritus Sancti. Relinquitur ergo quod Filius non dicatur de substantia Patris propter habitudinem indistinctionis seu convenientiæ. Hinc dicendum quod ly de, aliquando sumitur materialiter, ut cultellus de ferro; aliquando originaliter, ut filius de pa-
D tre; aliquando ordinaliter, ut de nocte fit dies; interdum substantialiter, sicut Filius fertur esse de substantia Patris : non quia de parte, sed quoniam tota est in toto, seu in ambobus. Unde Augustinus contra Maximinum : Aut de aliqua substantia natus est Filius Dei, aut de nulla. Si de nulla, ergo de nihilo : quod nec vos dicitis. Si vero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est vere Filius ejus. Si autem de Patris substantia, ergo unius ejusdemque substantiæ sunt Pater et Filius. Et

rursus : Non videtis, inquit, quam necessarium sit, ut qui non est ex nihilo, neque ex aliqua re, sed ex Deo, non nisi ex Dei substantia esse possit? Hæc Alexander.

Concordat Bonaventura, dicendo : Hæc præpositio *de,* non solum accipitur materialiter et originaliter ac ordinaliter, sed etiam substantialiter, ut dicat substantialem convenientiam inter extrema. Sed nunquam dicit hanc pure, quum sit præpositio transitiva, et habitudinem quamdam importet atque respectum ad extrema. Si enim tantum substantialiter teneretur, tunc sicut filius dicitur de substantia patris, sic pater diceretur de substantia filii. Idcirco notandum, quod substantialiter accipi consuevit tripliciter. Aliquando enim accipitur substantialiter et partialiter : ut quum dicitur quod partes sunt de toto, seu de substantia totius, ut urceus vini de dolio. Quandoque accipitur substantialiter et ordinaliter : sicut quum dicitur, De pane fit corpus Christi. Ibi enim est ordo, quia substantia panis non manet in corpore Christi, sed convertitur substantialiter, quia substantia panis transit in substantiam corporis Christi. Interdum accipitur substantialiter et originaliter : sicque filius dicitur de substantia patris. Nam ratione ablativi tenetur substantialiter; ratione genitivi, originaliter. Hinc importat distinctionem quamdam filii a patre, non a patris substantia, sed persona. Sicque præpositio tenet ibi generale significatum ac speciale; nec designat omnimodam identitatem, neque diversitatem, sed consubstantialitatem cum habitudine prætactæ originis. Hæc Bonaventura.

In idem redit quod Thomas hic scribit : Hæc præpositio *de,* proprie designat principium et consubstantialitatem; sed præpositio *ex,* tantum designat principii ordinem. Hinc quidquid est de aliquo, est ex illo; sed non convertitur, ut infra, distinctione tricesima sexta, habetur. Unde ly ex, interdum notat tantum ordinem temporis : ut, Ex mane fit dies, id est post mane; quandoque ordinem principii agen-
A tis : sicut artificiata sunt ex artifice; aliquando notat materiale principium : ut cultellus ex ferro. Sed *de,* quum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale; vel agens consubstantiale : quemadmodum homo filius generatur de patre suo. Sicque Filius Dei dicitur de Patre, et de essentia Patris : tamen de Patre, sicut de principio generante; et de substantia Patris, sicut de principio generationis communicato. Consubstantialitas ergo concernit essentiam; ordo, gene-
B rantem personam. Et sicut Socrates dicitur de substantia sui patris, ita et Filius Dei, sed differenter : quia Filius Dei, est de tota Patris substantia, Socrates de parte substantiæ. Hæc Thomas.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima prima : Hoc, inquit, interest inter veram generationem qua quis procedit ut filius, et factionem qua faciens producit aliquid de exteriori materia, sicut artifex facit scamnum de ligno, homo autem generat hominem de se ipso, Deus
C vero facit ex nihilo. Si itaque Filius procederet a Patre ut de nihilo exsistens, haberet se ad Patrem sicut artificiatum ad artificem, nec esset verus, naturalis ac proprius Filius Dei. Ideo est de substantia Patris natus. Et juxta expositionem Magistri, quinta distinctione, ly de, notat ibi habitudinem principii quasi activi. Ita enim exponit : Filius genitus est de essentia Patris, id est de Patre essentia. Propter quod Augustinus dicit quintodecimo de Trinitate : Tale est quod dico de Patris
D essentia, ac si expressius dicerem, de Patre essentia. Sed non videtur sufficere ad sensum locutionis. Possumus enim dicere, quod creatura est ex Patre essentia, non tamen quod sit ex essentia Patris. Hinc aliter dici potest, quod præpositio *de,* semper notat consubstantialitatem. Idcirco non dicimus, quod domus sit de ædificatore, quum non sit causa consubstantialis. Possumus igitur dicere, quod aliquid sit de aliquo, qualitercumque id significetur ut principium consubstantiale : sive illud sit

principium activum sive quasi activum, sicut filius est de patre; sive sit principium materiale, ut cultellus de ferro; sive sit principium formale in his ubi formæ sunt subsistentes, non alicui advenientes : sic enim dicere possumus, quod angelus est de natura intellectuali. Atque per hunc modum asserimus quod Filius genitus est de essentia Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit. Hæc Thomas.

Verumtamen præpositio *de,* in Scripturis non semper consubstantialitatem designat, quum Judæi dixisse Christo legantur : De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia. (Joann. x, 33.)

Petrus quoque hæc eadem suo more compendiose deprompsit : Præpositio (inquiens) *de,* multipliciter in creaturis tenetur : quandoque pure materialiter, ut cultellus de ferro; interdum pure originaliter, ut radius de sole; aliquando pure ordinaliter, ut de mane meridies; nonnunquam mixtim materialiter et originaliter, ut filius de substantia patris in creaturis. In divinis autem non est materia, sed substantia, quæ est purus actus. Unde proportionaliter loquendo, in divinis, *de,* aliquando sumitur substantialiter, ut Filius de essentia Patris; aliquando originaliter, ut Filius de persona Patris; interdum ordinaliter, ut Christus factus est de æterno temporalis; aliquando mixtim substantialiter et originaliter, ut Filius de substantia Patris. Hæc Petrus.

Idem Richardus; et addit : Fuerunt quidam qui aliter exposuerunt Filium esse de substantia Patris, dicentes hoc debere intelligi accipiendo substantiam pro hypostasi, ad similitudinem substantiæ primæ in creaturis. Et dixerunt, quod sicut sol gignit sui similitudinem per multiplicationem, et tamen similitudo illa dicitur generata a sole; sic hypostasis Patris multiplicando se, naturaliter et perfectissime genuit hypostasim Filii perfectissimam, communicans sibi totam suam essentiam. Non enim satis proprie, ut dicunt, Filius esse asseritur de substantia Patris, quum totam eam accipiat. Sed iste modus loquendi, est evidenter contra Anselmum, qui in Monologion protestatur : Verbum summi Patris, est omnino ex sola ipsius substantia. Pari quoque ratione Spiritus Sanctus esset a Patre et Filio per hoc quod personæ Patris ac Filii voluntarie multiplicassent se : sicque sequeretur quod essent duo Spiritus Sancti, sicut Pater et Filius sunt duæ personæ. Hæc Richardus.

Denique Udalricus in Summa sua libro tertio, capitulo quarto : Modi, inquit, quibus aliquid dicitur esse ex aliquo sive de aliquo, sex ponuntur a Philosopho, quinto Metaphysicæ, utpote : vel sicut ex materia, sive propinqua, sive remota; vel per compositionem, sicut domus ex lapidibus; vel per resolutionem; vel sicut ex primo movente, ut pugna ex convitio; vel sicut ex parte substantiæ rei, ut filius ex patre; vel secundum ordinem, ut dies ex diluculo, id est post diluculum. Hanc divisionem Commentator reducit ad bimembrem, dicens quod aliquid dicitur fieri ex aliquo vel per quamcumque transmutationem unius in alterum, vel per consequentiam unius post alterum. Ex qua divisione sequitur quod differunt tria hæc : esse de nulla materia, et esse de nihilo sive de non aliquo, et non esse de aliquo. Quod enim de nulla materia est, hoc solum non est de aliquo per transmutationem : et hoc in creaturis necessario est esse de nihilo, quia secundum Philosophum, non dicuntur proprie esse ex aliquo, nisi sicut ex materia transmutata in ipsa. Verum in Creatore, ubi una persona ex alia oritur sine materia, non sequitur quod si persona principiata non sit ex materia, quod sit de nihilo. Hinc Filius Dei bene asseritur natus ex substantia Patris, et non ex materia, neque de nihilo : quia in ipso non esse non præcedit ipsius esse, nec potest dici non esse de aliquo, quum sit de Patre. Hæc Udalricus. — Concordat Albertus.

Ægidius etiam : Filium, ait, esse de sub-

stantia Patris, patet tripliciter. Primo, ex parte producentis : quia procedit a Patre ut subsistens persona, secundum modum naturæ seu naturalis emanationis. Secundo, ex parte producti. Filius namque plus dicit quam genitus : quia ad hoc quod aliquid gignatur ab aliquo, sufficit quod naturaliter procedat ab ipso secundum aliquem similitudinis modum : unde color similitudinem suam gignit in medio, quæ tamen similitudo non est filia coloris ; ad hoc vero quod aliquid sit filius, oportet quod habeat unitatem in natura cum principio productivo. Hinc septimo Metaphysicæ loquitur Commentator, quod pater et filius sunt unum in forma. Tertio patet idem ex modo producendi. Procedit quippe a Patre per modum intellectualis naturæ, sicut verbum a dicente. Ex quo duo modi eliciuntur. Nam quia procedit per modum naturæ, oportet ut Patris natura ei communicetur : sicque de Patris substantia generatur. Et quia procedit per modum intellectualis naturæ, procedit de scientia Patris, cujus scientia est sua essentia : sicque de substantia nascitur Patris. Hæc Ægidius.

In hac quæstione recitat Scotus positionem Henrici, dicentis quod sicut in materialibus est aliquid potentiale quod præsupponitur generationi ut materia, et aliquid inductum per generationem ut forma, et ex eis est productum quod generatur; sic proportionaliter correspondent quasi tria similia in divinis. Persona quippe est quasi compositum ex essentia et personali proprietate, et relatio quasi forma, essentia autem sicut materia. Est ergo Filius genitus de substantia Patris, sicut de quasi materia. — Et si objiciatur, quod actus purus non potest esse quasi materia respectu generationis, quoniam nullo modo est in potentia; et rursus, quum essentia sit una in tribus personis, Filius esset de essentia trium. Respondetur ad primum, quod aliquid est in potentia uno modo ad aliquid absolutum, et differt ab ipso re vel intentione, et de potentia trans-

A it in actum per motum et transmutationem rei vel rationis. Alio modo aliquid est in potentia ad aliquid quod est relationis* tantum, et differt ab ipso sola relatione*, nunquam vadens per transmutationem in actum, sed semper naturaliter conjunctum est actui. Primo modo, in creaturis materia est in potentia ad formam, et forma generis ad formam differentiæ. Sed secundo modo divina essentia est in potentia ut communicetur, et sit in alia persona sub proprietate illius sine B sua determinatione, quoniam de natura formæ divinæ, in quantum est purus actus, est quod sit ita in potentia ad plures respectus, nec hoc est imperfectionis. Ad aliud respondetur, quod Filius est de substantia, non in quantum est trium, sed ut est Patris. — Denique huic opinioni additur ab aliis, quod divina essentia dicitur subjective generari. Quod enim subjicitur generationi, dicitur subjective generari, secundum Philosophum quinto Physicorum. Insuper, illud subjective generatur, quod C sub utroque generationis termino manet idem : talis autem est divina essentia, quæ est in Patre gignente et Filio genito una.

Contra opinionem hanc, ait Scotus, sic arguo : Divina essentia est terminus formalis productionis, non ergo quasi materia. Antecedens probatur, quia per generationem Filio communicatur. Consequentia tenet, quoniam aliter generatio divina non esset vere seu univoce generatio, quia formalis ratio termini ejus non esset ratio convenientiæ generantis cum genito. Præ- D terea, sicut potentia prima causativa et effectiva causat per se immediate nullo materiali præsupposito, sic prima potentia productiva ad intra, producit et generat nullo alio concurrente, et absque omni alio quasi materia. Hinc teneo cum doctoribus antiquis, qui omnes a tempore Augustini usque ad istum (puta Henricum) non sunt ausi in divinis nominare materiam, nec quasi materiam, quod Filius est de substantia Patris non sicut de materia, nec quasi materia. — Hæc Scotus.

* rationis
* ratione

Qui de hac re scribit satis subtiliter et A diffuse. Et quantum capere queo, satis ostendit quod divina essentia in generatione æterna non habet se proprie per modum materiæ. Nihilo minus reor quod mentem Henrici non reprobet. Nec Doctor ille solennis intendebat hoc dicere. Sed sicut Guillelmus Parisiensis, Alanus, et alii quidam, ostendunt imaginem quamdam Trinitatis altissimæ non solum in natura intellectuali et anima rationali, sed item in materia et forma atque connexione ambarum, in multis quoque inferioribus re- B bus; ita Henricus ad declarandum, quantum possibile est, modum generationis divinæ, usus est præfato modo loquendi. Nam et in quibusdam simile est, et multum confert ad capiendum utcumque manuductorie modum incomprehensibilis generationis illius. Unde et S. Thomas in determinatione quæstionis istius affirmat, quod generatio illa divina accedit ad similitudinem generationis qua quid generatur de alio tanquam de materiali principio, si a materia removeatur totum quod C est imperfectionis, et remaneat hæc sola de conditionibus materiæ, quod est manens in re, et quod res per eam subsistit : et præcipue res artificiata, quæ est in genere substantiæ propter suam materiam, et non propter suam formam artificialem, ut dicit Commentator secundo de Anima.

His consonant verba Durandi, dicentis : In communi modo loquendi consuevimus dicere, quod esse de aliquo, est esse de aliquo præexsistente, in re facta manente. Hinc quum in creaturis nihil præexsistens D in re facta permaneat nisi materia, in eis nihil proprie dicitur esse de aliquo, nisi materialiter accipiendo, sicut cultellum dicimus esse et fieri de ferro. Propter quod in divinis id quod habet rationem materiæ vel quasi materiæ, est id de quo est generatio atque res genita. Sed quum generatio non sit in Deo ac creaturis univoce, non est hic et ibi totalis univocatio requirenda quantum ad id de quo est generatio et res nata, nec etiam quoad alia quæ in generatione consistunt; sed sufficit competentem similitudinem invenire quantum ad ea quæ imperfectionem non includunt. Sicque dici potest, quod Filius Dei est et generatur de substantia Patris, ita quod præpositio *de*, circumstantiam dicat materiæ aut quasi materiæ. Quod primo sic patet : Id quod secundum nostrum modum intelligendi præexsistit Filio producendo, et est in producto, habet se ad Filium ut id de quo Filius est : et hæc est conditio materiæ ad imperfectionem non pertinens. Talis autem est essentia Patris. Secundo sic : Quandocumque aliquid constituitur ex pluribus, unum eorum se habet per modum materiæ ac perfectibilis, et alterum secundum rationem quasi actus perficientis. Filius autem constituitur ex essentia et relativa proprietate : idcirco oportet quod alterum horum se habeat quasi in ratione materiæ, et alterum quasi in ratione actus. Porro inter hæc magis se videtur habere in ratione materiæ ipsa essentia, quia intelligitur quasi substare relationi, non econtrario. Tertio sic : Illud est subjectum vel quasi subjectum in generatione, quod recipit geniti formam. Sed divina essentia recipit in se formam per quam constituitur genitum, proprietatem videlicet relativam : ergo ipsa est quasi materia et subjectum in generatione divina. Verum sunt aliquæ conditiones materiæ nullo modo convenientes divinæ essentiæ, ad imperfectionem pertinentes, ut quod materia est pura potentia, et fit actu per formam absolutam sibi advenientem, et quod de privatione transmutatur ad formam, unamque formam acquirendo, amittit mox aliam. Hæc Durandus.

Ex quibus innotescit stare non posse quod Scotus ait, nullum antiquorum doctorum ausum fuisse nominare materiam a tempore Augustini usque ad Henricum. Siquidem S. Thomas et Guillelmus Parisiensis, qui et contemporanei exstiterunt, fuerunt ante Henricum de Gandavo per plures annos. Ut enim ex ultimo patet Quodlibeto Henrici, ipse fuit et vixit anno

Domini millesimo ducentesimo nonagesimo primo, ut legi in exemplari unde hæc scripsi. Porro Thomas feliciter migravit ad Christum anno ejusdem millesimo ducentesimo septuagesimo quarto. — Postremo argumenta Scoti faciliter solverentur, dicendo ad primum, quod divina essentia non eadem consideratione ac ratione, sed distincta, vocatur terminus formalis generationis divinæ, et quasi materia ejus. Nempe in quantum per generationem Filio communicatur et in ipso consistit, terminus formalis generationis vocatur : sed in quantum consistit in Patre, et secundum modum nostrum intelligendi, quasi præexsistere generationi concipitur; sic quasi materia generationis censetur. Aliud vero Scoti argumentum concludit, quod virtus illa æterni Patris generativa ac prima, ad generandum nil præsupponit neque requirit quod distinctum et aliud sit ab ipsa. Essentia namque divina realiter idem est cum Patre et cum generativa ejus potentia.

Ex præhabitis quoque patet argumentorum in principio quæstionis hujus factorum solutio.

Nunc restat ostendere, an et qualiter divina essentia, sit terminus generationis divinæ. Et sicut jam patuit, non est terminus ad quem, id est, non est id ad quod directe, vere et proprie generatio terminatur, quia non generatur. Scotus vero in præhabitis innuit verbis, quod sit formalis terminus generationis illius, quia videlicet per generationem Filio communicatur ac datur, et Filius nasci asseritur, in quantum per generationem a Patre accipit divinam naturam.

Hinc scribit Ægidius : In generatione sensibilium, termini accipiuntur tripliciter, secundum quod generatio tripliciter consideratur : primo videlicet, ut est mutatio; secundo, ut est actio seu in actione consistens; tertio, ut est via et assimilatio in natura geniti ad gignentem. Primo modo, termini generationis sunt, non esse, et
A esse : quia non esse, est terminus a quo; et esse, terminus ad quem. Generatio enim in creaturis, est a non esse simpliciter ad esse simpliciter. Secundo modo, terminus a quo generationis, est gignens; terminus ad quem, genitus : quum generatio sit quasi medium inter generantem et generatum, quemadmodum actio inter agentem et patientem. Tertio modo, terminus a quo generationis divinæ, est divina essentia seu natura ut est in Patre, prout ejus virtute Patri convenit generare; et
B terminus ad quem, est eadem essentia ut est in Filio, qui per essentiam Patri identificatur, et ei in natura similis perhibetur. Sicque essentia divina est ratio cur Filio generari adscribitur, in quantum per generationem ei a Patre essentia ipsa communicatur. Hinc essentia appellatur terminus formalis generationis illius. Hæc in sententia Ægidius.

Præterea quærunt doctores, an Pater seu Filius in divinis sit ex nihilo. Et de Patre
C clarum quod non. Dicitur tamen esse a nullo : quia nil ante se, nec aliud a se, nec alius a se, est sibi causa aut ratio essendi. Sed dicitur esse a se ipso, vel sibi ipsi esse exhibere : non quod sit realiter causa sui ipsius; sed tales locutiones exponendæ sunt negative, ut sit sensus : Est a se ipso, id est non ab alio; et exhibet sibi esse, id est, aliunde non habet, nec accipit. Denique Filius non est ex nihilo, quamvis non sit ex præjacente materia; nec est ex nihilo quasi nihil sit materia
D ex qua, sed ex substantia Patris est genitus.

Hinc ait Durandus : Esse de nihilo, est non habere in se aliquid quod non sit productum ab alio, ita quod sibi ipsi relictum, laberetur in nihil. Idcirco nequaquam dicendum quod Filius Dei sit ex vel de nihilo, quia in Filio est divina essentia, a nullo producta, et ipsum necesse est esse.

Thomas quoque ait : Differt dicere, aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse

ex nihilo. Quum enim dicitur, non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur : et hoc convenit Filio, qui non est ex materiali principio. Quum autem dicitur, esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Porro aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter, scilicet ordinem temporis, et ordinem naturæ. Ordinem temporis, ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens : et hoc nulli convenit æterno. Ordinem autem naturæ, quando aliquid habet esse dependens ab alio, hoc est, ex parte sui non habet nisi non esse, quum totum esse suum ad aliud dependeat. Et quod alicui est et convenit ex se, naturaliter præcedit id quod est et convenit ei ex alio. Ideo, quamvis creaturæ fuissent ab æterno, nihilo minus essent ex nihilo, ut etiam asserit Avicenna. Neutro autem modo Filius ordinem habet ad nihil, quum sit æternus, et suum esse est absolutum A ac independens. Quamvis enim habeat esse a Patre, non tamen dependet ad Patrem, quoniam habet et accepit a Patre idem numero esse quod habet Pater. Hæc Thomas. — Concordant Albertus, Udalricus, et alii.

Quidam vero adjiciunt, secundum Anselmum in Monologion : Aliquid esse ex nihilo, intelligi potest tripliciter. Primo, ut ly nihilo, sumatur simpliciter negative, quemadmodum dicimus de tacente : Iste loquitur de nihilo. Sicque Pater potest dici B de nihilo. Verumtamen iste modus non est usitatus, nec sine expositione utendum est eo. Secundo, positive et materialiter : sicque omnino nihil est aut fit ex nihilo. Tertio, ordinaliter, ut sit sensus, De nihilo, id est post nihil : et sic creatura est de nihilo. Sumitur etiam interdum quasi causaliter, ut : Iste irascitur de nihilo, id est sine causa.

DISTINCTIO VI

A. *Utrum Pater voluntate genuit Filium, an necessitate; et an volens vel nolens sit Deus.*

PRÆTEREA quæri solet, utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orosius ad Augustinum ita ait : Voluntate genuit Pater Filium, vel necessitate ? Sed nec voluntate nec necessitate : quia necessitas in Deo non est, præire voluntas sapientiam non potuit. (Oros. et Aug. Dialogus, quæst. VII.) Quocirca, ut Augustinus ait in quintodecimo libro de Trinitate, ridenda est dialectica Eunomii, a quo Eunomiani hæretici orti sunt. (Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 20.) Qui quum non potuisset intelligere, nec credere voluisset unigenitum Dei Verbum, Filium Dei esse natura, id est de substantia Patris genitum, non naturæ vel substantiæ dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei : volens asserere accedentem Deo voluntatem qua gigneret Filium, sicut nos aliquando aliquid volumus quod antea non volebamus, propter quod mutabilis intelligitur nostra natura : quod absit ut in Deo esse credamus. Dicamus ergo Verbum Dei esse Filium Dei natura, non voluntate, ut docet Augustinus in quintodecimo libro (Ibidem.) de Trinitate, ubi quemdam Catholicum hæretico respondentem commendat, dicens : Acute sane quidam respondit hæretico versutissime interroganti, utrum Deus

Filium volens vel nolens genuerit : ut si diceret, Nolens, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem, Volens, continuo quod intendebat concluderet, scilicet non naturæ esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissime vicissim quæsivit ab eo, utrum Deus Pater volens aut nolens sit Deus : ut si responderet, Nolens, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de Deo credere magna est insania; si autem diceret, Volens, responderetur ei : Ergo et ipse voluntate sua Deus est, non natura. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret sua interrogatione, obligatum indissolubili vinculo se videns? Ex prædictis docetur, non esse concedendum quod Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, sit Deus; item, quod voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, genuerit Filium.

B. *Oppositio contra prædicta.*

Sed contra hoc opponitur sic : Voluntas Dei, est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle, et ideo sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus natura Deus est, et voluntate Deus est; et si Verbum Dei natura Filius Dei est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere. Nam et præscientia Dei sive scientia, qua scit vel præscit bona et mala, divina natura sive essentia est; et prædestinatio sive voluntas ejus, eadem divina essentia est; nec est aliud Deo scire et velle, quam esse. Et quum sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quidquid dicitur de scientia, et econverso. Nec omnia illa sua voluntate Deus vult, quæ sua scientia scit : quum sua scientia noverit tam bona quam mala, voluntate autem non velit nisi bona. Scientia quippe Dei et præscientia, de bonis est et malis; voluntas vero et prædestinatio, de bonis est tantum : et tamen unum et idem in Deo est scientia et voluntas, et præscientia et prædestinatio. Ita quum unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium natura, non voluntate; et esse Deus natura, non voluntate.

C. *Qualiter intelligenda sint illa verba : Pater nec nolens nec volens Deus est ; nec volens nec nolens genuit Filium.*

Prædicta tamen verba quibus prudenter dictum est, quod Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec nolens nec volens genuit Filium, sive voluntate sive necessitate, ex tali sensu videntur accipienda, ut voluntatem præcedentem vel accedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse Deus est voluntate præcedenti vel efficienti, vel volens prius quam Deus; nec voluntate præcedenti vel accedenti genuit Filium, nec prius volens quam generans genuit Filium, nec prius generans quam volens genuit Filium. Volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit Filium, et sapiens genuit, et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens, quum ita sit

Deo idem esse volentem quod est esse Deum, sicut idem est esse sapientem quod est esse Deum? Dicamus ergo, quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium, sed non voluntate præcedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Augustinus* et confirmat, ita dicens super epistolam ad Ephesios : De Filio Dei, id est Domino nostro Jesu Christo, scriptum est, quia cum Patre semper fuit, et nunquam eum ut esset, paterna voluntas præcessit ; et ille quidem natura Filius est. * Hieron. Ephes. III, 14. Hier. in Ephes. I, 5.

Hilarius in libro de Synodis : Eos qui dicunt de non exstantibus esse Filium Dei, similiter qui dicunt quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium, anathematizat sancta Ecclesia. Item, si quis nolente Patre dicat natum Filium, anathema sit. Non enim nolente Patre, coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, quum nollet, genuit Filium; sed mox ut voluit, sine tempore et impassibiliter ex se Unigenitum demonstravit. NOTULA ADDITA. Hilarius de Synodis, n. 34 et 58.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEXTÆ

HÆC est distinctio sexta, in qua Magister movet quæstionem de principio generationis divinæ, an scilicet Pater necessitate aut voluntate genuit unigenitum suum. Quocirca tangit hæreticorum errorem, et cujusdam viri catholici responsionem idoneam, ex qua infert responsum. Deinde objicit contra illud, et solvit objectum, et consequenter exponit qualiter responsio sua sit intelligenda. Ea vero quæ in textu obscura videntur, in responsione ad quæstionem circa textum movendam patebunt.

QUÆSTIO UNICA

QUæritur ergo, **An Pater genuit necessitate, vel voluntate.**

Et videtur quod necessitate. Primo, quia alias Filius Dei potuisset non esse. — Secundo, quoniam generatio Filii Dei est emanatio naturalis, ut dictum est sæpe; et talis emanatio necessaria est, nec potest non esse, quum natura sit determinata ad unum. — Tertio, quia divinus Dionysius
A protestatur, quod bonitas Dei non reliquit eum esse sine germine. Esse ergo necessitavit eum ad generandum.

In oppositum arguitur : Primo, quia ad Ephesios fatetur Apostolus, quod Deus operatur omnia secundum propositum voluntatis suæ. Ergo voluntate genuit Filium suum. — Secundo, quoniam actio Dei ac generatio ejus est pure intellectualis, quum Deus sit essentialiter Sapientia infinita. Actio autem intellectualis est libera : libertas vero ad voluntatem potissime per-
B tinet. — Tertio, Deo Patri maxime, imo infinite placet generatio sua ad intra : ergo est voluntaria; sicque genuit voluntate. Ephes. I, 5.

Ad hæc omnium pene doctorum concors datur responsio, quam Thomas hic exprimit plane, dicendo : Secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, necessarium multipliciter dicitur. Est enim necessarium absolute, et est necessarium ex conditione. Et hoc ultimum duplex est, utpote necessarium conditione finis, et ne-
C cessarium conditione agentis. Porro necessarium conditione agentis, est necessarium per violentiam : currentem enim violenter non necesse est currere, nisi cogatur ad cursum. Necessarium conditione finis, est illud sine quo consequi finis non valet, vel non ita faciliter. Finis vero est duplex : unus pertinens ad esse, alter ad

bene esse. Cibus necessarius est homini ad essendum, navis ad bene consistendum. Porro necessarium absolute dicitur, quod necessarium est per id quod est in sua essentia : sive hoc sit ipsa tota essentia, ut in simplicibus; sive in rebus compositis illud sit materia, quemadmodum necessarium est hominem mori; sive sit forma, sicut necesse est hominem esse rationalem. Hoc autem absolute necessarium, duplex est. Nam quoddam habet esse ac necessitatem ab aliquo, sicut omne creatum; quoddam autem est, cujus necessitas ab alio non dependet, sed ipsum est causa necessitatis in necessariis cunctis. Dicendum ergo, quod generatio divina non est necessaria necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente : non ex agente, quum ipse Deus generans sit primum principium; neque ex fine, quum et idem ipse sit universorum ultimus finis. Sed necessaria est necessitate absoluta, sicut est necessitas primæ causæ. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione quadragesima prima, ait : Dum aliquid dicitur esse aut fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Primo, ut ablativus designet concomitantiam tantum : sicut, Sum homo voluntate : quoniam volo me hominem esse, et placet mihi quod homo sum. Sic quoque dici potest, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et voluntate est Deus : quoniam vult se esse Deum, et vult se Filium generare. Secundo sic, quod ablativus ille importet habitudinem principii : quemadmodum artifex operatur voluntate, quia voluntas sua est causa atque principium productivum operis sui. Sicque Pater non genuit Filium voluntate, sed creaturas. Unde in libro de Synodis : Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Dei Filium dicat factum, anathema sit. Cujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura ad unum determinata est, non voluntas. Et hujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per

A quam agit. Porro unius rei non est nisi una forma naturalis, qua est. Hinc quale est ipsum, tale facit. Sed forma per quam agit voluntas, non est una dumtaxat; sed sunt plures, secundum quod plures sunt res* intellectæ (objectum enim voluntatis est res intellecta). Unde quod voluntate agitur, non tale est quale agens, sed quale vult volens. Eorum ergo voluntas principium est, quæ possunt sic et aliter se habere; eorum vero quæ non possunt nisi sic esse, principium est natura. Sed sic et

B aliter esse, Deo non convenit, qui est necesse esse, sed creaturis. Hinc Ariani, volentes quod Filius Dei sit pura creatura, dixerunt quod Pater Filium genuit voluntate, prout voluntas designat actionis principium. Nos autem fatemur quod genuit eum non voluntate, sed natura. Hinc Hilarius libro de Synodis : Omnibus (inquit) creaturis substantiam attulit Dei voluntas; Filio autem naturam dedit ex ininitiabili* et non nata substantia perfecta nativitas. Talia quippe cuncta creata sunt,

C qualia Deus voluit ea esse; Filius vero natus ex Deo, talis subsistit qualis et Pater.

Denique, qualiter Filius sit genitus, voluntate, vel non, Thomas in Scripto ostendit, dicendo : Voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter : primo, sicut potentia ad objectum; secundo, sicut principium. Si primo modo, sic omne a Deo volitum, potest dici esse voluntate ipsius. Sic enim est Deus voluntate, et genuit voluntate, sicut expositum est. Si secundo modo, hoc contingit dupliciter : quia aut

D illud ad quod comparatur ut principium, dicit rationem principiandi, aut ipsum principiatum. Primo modo comparatur ad processionem Spiritus Sancti, qui procedit ut amor, in quo amore voluntas producit principiata, videlicet creaturas : et secundum hunc modum etiam in Deo se habet ad generationem Filii intellectus, quoniam Filius procedit ut verbum et ars. Si secundo modo, sic principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum in

* rationes

* Thomas habet *impassibili.*

se est, libera est : sic principiata voluntatis non sunt, nisi quæ possunt esse et non esse, puta creata; nec sic comparatur voluntas ad Filii generationem. Hinc quidam distinguunt voluntatem, in voluntatem accedentem, quæ scilicet de novo accedit operanti aut operi : quæ nullo modo in Deo est, quum omnis operatio ejus sit a voluntate æterna; item, in voluntatem concomitantem, quæ dicitur secundum comparationem ad objectum solummodo : et sic est in Deo respectu generationis Filii; atque in voluntatem antecedentem : et sic dicit comparationem principii ad principiatum, sicque in Deo est respectu creaturarum. Hæc Thomas.

Qui etiam in hac sexta distinctione declarat qualiter Pater naturaliter genuit Filium, dicens : Divina essentia est principium omnium actuum divinorum. Quamvis essentia in quantum essentia, non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse; attamen quum in divina essentia considerentur attributa diversa, quæ realiter unum sunt, sola ratione distincta, actus refertur ad essentiam secundum hoc aut illud attributum, prout exigit conditio actus : sicut intelligere est a divina essentia in quantum ipsa est intellectus; et res volitæ quæ possunt esse et non esse, producuntur ab essentia in quantum ipsa est voluntas. Et quia de ratione generationis est ut producatur genitum in similitudinem generantis, cujus productionis principium pertinet ad naturam, quæ est ex similibus similia procreans; ideo dicitur quod Pater natura generat Filium. Hæc Thomas. — Concordant omnino Albertus in Scripto, et Udalricus in Summa, libro tertio.

Petrus quoque hic scribens : Secundum Philosophum, inquit, et Commentatorem quinto Metaphysicæ, necessarium dicitur pluribus modis. Collectio autem seu summa eorum quæ ibi dicuntur, hæc est : Necessarium est quod est impossibile aliter esse. Quod est dupliciter. Primo, per ipsam rei essentiam, sicut in Deo, qui ab æterno exsistens, necessarium habet esse. Et hoc necessarium, secundum Philosophum, vocatur omnino per se impermutabile, non per aliud. Sicque necessitate Pater genuit Filium. Secundo, per aliud, puta per causam : aut ergo per comparationem ad causas intrinsecas, hoc est aut per comparationem ad materiam, et sic est necessitas indigentiæ, aut ex parte formæ, et sic est necessitas immutabilitatis; aut per comparationem ad causas extrinsecas. Hæc Petrus. — Idem Richardus.

Insuper Bonaventura : Multiplex est, inquit, necessitas : una proveniens ex principio disconveniente; alia ex principio deficiente; quædam ex principio conveniente et sufficiente. Illa quæ provenit ex principio disconveniente, duplex est. Aut enim est ex movente contra naturam, et hæc est necessitas violentiæ; aut contra voluntatem, et hæc est necessitas coactionis. Illa quoque quæ est ex principio deficiente, est duplex. Aut enim est respectu ejus quo res completur, et ista est necessitas indigentiæ, ut cibus ac potus, juxta illud : Qui viderit fratrem suum necesse habere, etc. (*I Joann.* III, 17.) Aut respectu ejus quod incurrit ex defectu, et hæc est necessitas inevitabilitatis, qualis est in morte atque in motibus primis ex defectu originalis justitiæ, juxta illud Psalmi : De necessitatibus meis erue me. (*Ps.* XXIV, 17.) Conformiter, tertia quæ est ex principio conveniente et sufficiente, duplex est : quia aut ex principio sufficiente in disponendo, et ista est necessitas materiæ dispositæ, et potest vocari necessitas exigentiæ; aut naturam complendo, et hæc est necessitas immutabilitatis : et hæc est in Deo, et principaliter convenit ei, quoniam ipse solus est qui sibi omnino sufficit, et secum penitus convenit. Nec ista necessitas repugnat libertati, sed vertibilitati ac mutabilitati. Hæc Bonaventura.

Præterea circa hæc scribit Ægidius : Filium Dei esse filium natura vel naturæ, intelligi potest dupliciter. Primo, formaliter : et ita est falsum, quoniam sicut

Pater formaliter pater est paternitate, sic Filius filiatione. Secundo, originaliter : et ita est verum, quia virtute naturæ fit generatio, et natura specialiter sumitur respectu actus qui est generare. — Iterum ait : Quum causa sit ad cujus esse sequitur aliud, modi necessitatis sumendi sunt per comparationem ad causas. Ideo juxta quadruplex genus causæ, est quadripartita necessitas. Prima ex parte causæ materialis : quæ est necessitas indigentiæ, proveniens ex hoc quod appetitus materiæ non est satiatus. Secunda est necessitas ex parte formæ, sicut necesse est ignem calefacere calefactibile sibi applicitum : quæ vocatur necessitas exigentiæ. Tertia est respectu causæ efficientis, sicut necesse est lapidem impulsum in altum, moveri sursum : quæ est necessitas coactionis. Quarta est ex parte finis : sicut necesse est habere navem ad navigandum. Et quoniam Deus non habet causam, isti modi necessitatis non conveniunt proprie ei. Necessitas tamen ex parte formæ transfertur ad ipsum, quoniam hæc est necessitas inevitabilitatis, eo quod natura rei sic exigit. Hæc Ægidius.

Amplius circa distinctionem hanc aliqui quærunt, an Filius Dei procedat a Patre secundum rationem exemplaritatis, seu per modum ideæ vel artis. Videtur quod sic, quia per intellectum procedit a Patre, et sicut notitia ex mente noscentis, et sicut imago Patris, videlicet secundum rationem similitudinis.

Ad istud Bonaventura respondet : Sicut aliquid dicitur per modum voluntatis aut liberalitatis procedere dupliciter (primo, sicut id quod liberaliter datur aut agitur, quemadmodum creaturæ procedunt a Deo; secundo, sicut id quod est ratio liberalitatis, ut amor, sicque procedit Spiritus Sanctus, qui est amor et donum in quo omnia dona donantur), sic per modum exemplaritatis produci dupliciter dicitur. Primo, id quod ad exemplar fit proprie : sicque creaturæ exemplariter fluunt a

A Deo, utpote exemplata ad increatum exemplar; et ita exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. Secundo, sicut ratio exemplandi : et sic Filius videtur a Patre procedere secundum rationem exemplaritatis, quum ipse sit Verbum Patris, quo non solum se loquitur Pater, verum etiam cetera cuncta disposuit. Propter quod Filius appellatur ab Augustino, ars rationibus plena. Et communiter dicitur : Qui negat ideas seu mundum archetypum esse, negat Deum Filium

B esse. Et ita hic modus procedendi secundum exemplaritatem, non repugnat processui naturali, imo esse non potest nisi naturalis. Alius vero naturali repugnat processui : est enim secundum voluntatis imperium; ita quod producens ac productum differunt secundum causalitatem, et unum secundum veritatem non est in alio idem numero. Hæc Bonaventura.

Concordat omnino Richardus; et addit : Filius procedit a Patre, non ut exemplatum, sed ut ratio exemplandi alia. Cujus

C rei potest poni aliquo modo tale exemplum : Esto quod aliquis artifex conciperet naturaliter aliquid exemplar in mente sua, non habens in concipiendo adspectum ad aliquid exemplar suæ conceptionis directivum, ac deinde juxta exemplar a se conceptum, opus suum produceret : diceremus quod illud exemplar processisset ab artifice, non ut exemplatum, sed tanquam ratio exemplandi effectum; opus vero productum ad hujus exemplaris intuitum, produceretur ab artifice illo tan-

D quam exemplatum. Hæc Richardus.

Concordat Ægidius, inter cetera scribens : Opus naturæ dici potest opus intelligentiæ, et præsertim intellectus divini. Omnia enim naturalia comparantur ad intellectum primum, sicut artificialia ad intellectum artificis. Hinc Commentator duodecimo Metaphysicæ dicit, quod ea quæ naturaliter generantur in inferioribus istis, habent mensuras proprias ex motibus stellarum : quæ mensura provenit ab arte intellectuali divina. Hinc ars nostra

imitatur naturam, quoniam intellectus noster imitatur intellectum divinum, quum sit ejus imago. Porro verbum mentis nostræ, initium est omnis nostræ operationis, ut duodecimo de Trinitate asserit Augustinus. Nil etenim facimus, nisi id mente ante concipiamus. Sicque verbum conceptum, est ratio, regula et directio operum fiendorum. Sic et Deus Pater genuit Verbum, in quo cuncta fienda disposuit. Unde libro LXXXIII Quæstionum, Verbum Dei operativa potentia nuncupatur. Quumque sit ratio, exemplar, et ars fiendorum, non potest dici artificiatum : quia sic esset ratio producendi se ipsum, et procederet ut artificiatum. Idcirco dum quæritur, an procedat per modum artis : si hoc quod dicitur, Artis, construatur in habitudine denotante principium productionis, sic dicimus creata, non Filium, a Patre per modum artis procedere. Si autem quod dicitur, Artis, construatur in vi declarationis essentiæ seu naturæ aut naturalis originis, vel ut melius dicatur, si non est constructio transitiva, sed appositiva, sicut quum dicitur, Creatura salis, id est creatura quæ est sal; sic est vera, quoniam sensus est, Per modum artis, id est, procedit ut ars : velut si diceretur, Iste agit per modum hominis, id est ut homo. Ex quibus patet ad argumenta solutio. Quamvis enim Filius procedit intellectualiter, et ut imago et ars ac ratio, non tamen ad exemplar modo præfato, sed ut exemplar, juxta sensum jam tactum. Hæc Ægidius.

Hinc ait Richardus : Verum est quod Pater intelligendo se, genuit Filium, et quod Filius est expressissime similis Patri. Non tamen produxit Pater Filium ad exemplar. Quod enim ad exemplar producitur, ita distinctum est ab exemplari, quod ratio similitudinis in exemplari et exemplato, non est in una re numero. A Pater vero et Filius in una et eadem essentia similes sunt. In ejus quoque productione quod ad exemplar producitur, voluntas est imperans aut eliciens productionem exemplati : quod in Filii generatione locum non habet, ut dictum est. Hæc Richardus.

Porro circa hæc imaginatur Scotus, quod in primo signo in divinis, sint intelligere et velle, simpliciter et absolute sumpta; Verbum autem proferre aut dicere, utpote generare, in signo secundo. Et juxta hoc B sequi videtur, quod velle, ad generationem Filii haberet se aliquo modo antecedenter : quod præinductis non consonat. Hinc imaginatione illa admissa, videretur dicendum, quod illud velle concerneret intelligere generis sui, non actum dicendi ad intra.

Præinductis demum concordat quod scribit Petrus : Per modum (inquiens) liberalitatis potest aliquid procedere dupliciter. Primo, ut ratio liberalitatis : sicque procedit donum increatum, videlicet amor C qui est Spiritus Sanctus. Secundo, ut effectus liberalitatis : et sic procedunt dona creata. Unde in his quæ de propria substantia producuntur secundum modum naturæ, ratio ideæ non obtinet locum. Nam et a creato artifice aliter procedit arca, utpote secundum rationem exemplaris ; aliter filius, quia secundum modum naturæ. — Quum ergo arguitur, Omne quod procedit ab aliquo secundum rationem sapientiæ, atque secundum rationem artis, sive ut verbum cordis, procedit secundum D rationem ideæ : dicendum, quod procedere secundum rationem sapientiæ, artis aut verbi, est duobus modis. Primo, ut ipsa sapientia, et ars ac verbum : sicque nascitur Filius, qui procedit ut ipsa idea. Secundo, ut effectus sapientiæ, artis ac verbi interni : et ita procedunt creata. Hæc Petrus.

DISTINCTIO VII

A. *Hic quæritur, an Pater potuerit vel voluerit gignere Filium.*

HIC solet quæri a quibusdam, utrum Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim (inquiunt) potuit vel voluit generare Filium, ergo potuit aliquid et voluit quod nec voluit nec potuit Filius : nam Filius nec potuit nec voluit generare Filium. Cui versutiæ facile respondemus, dicentes : Posse vel velle generare Filium, non est aliquid posse vel velle subjectum potentiæ vel voluntati. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle gignere Filium. Et ideo distinguenda est intelligentia propositi verbi, posse vel velle gignere Filium, et posse vel velle aliquid. Neque enim generatio Filii aliquid eorum est quæ subjecta sunt divinæ potentiæ et voluntati; nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit quam genuit, sicut nec ante fuit quam genuit : quia ab æterno fuit, et ab æterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater, et vult esse Pater; Filius autem nec potest nec vult esse Pater : ergo Pater potest vel vult esse aliquid quod non potest vel vult esse Filius. Non sequitur, quia esse Patrem, non est esse aliquid, sed est esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur.

B. *Ponit quædam verba Augustini, unde potest moveri auditor.*

Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait in primo libro contra Maximinum, qui asserebat Patrem potentiorem esse Filio, eo quod Filium genuit Deum creatorem, Filius autem non; dicebatque Patrem potuisse gignere, non Filium, et ideo potentiorem esse Filio. Ad quod respondens Augustinus dicere videtur quod Filius etiam potuit gignere, volens ostendere Patrem esse non potentiorem Filio, his verbis : Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, sicut putas, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem : neque enim non potuit, sed non oportuit. Vide et diligenter attende hæc verba : Non enim non potuit, sed non oportuit. Videtur enim dicere quod Filius potuit gignere, sed non oportuit : et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens : Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri : quia ipse nepos nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam impotens diceretur. Similiter etiam ille si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non a vobis appellaretur omnipotens; nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur; nec eam perficeret

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 12.

Ibidem.

ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, non fecit.

C. *Opponitur prædictis verbis Augustini.*

Hoc autem videtur quibusdam non posse stare, scilicet, quod Filius potuerit gignere. Si enim potuit Filius gignere, potuit esse pater; et si potuit esse pater, potuit ergo esse pater vel sui, vel Patris, vel Spiritus Sancti, vel alicujus alius. Sed alius non, quia nullus alius semper fuit; nec Patris, quia Pater est ingenitus et innascibilis; nec sui, quia nulla res se ipsam gignere potest; nec Spiritus Sancti, quia nasci non potuit : si enim nasci potuit, potuit esse Filius, et ita mutabilis esse potuit.

D. *Hic quæritur, quomodo intelligenda sint prædicta.*

Quomodo ergo accipiatur quod supra dictum est, Non enim non potuit gignere, sed non oportuit, quasi potuit, sed non oportuit? Non est nobis perspicuum aperire quomodo sit hoc verum, et ideo sub silentio potius esset prætereundum, nisi me super hoc aliquid loqui cogeret instantia quærentium.

E. *Hic aperitur ex quo sensu accipienda sint.*

Potest ergo sic intelligi : Non enim non potuit, sed non oportuit, id est, non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat : sicut Deus Filius non est Deus Pater, nec tamen hoc ex impotentia sui est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc est ex impotentia Patris. Sed quærit Maximinus Arianorum episcopus : Unde ergo est quod Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater? Non utique ex impotentia : sed Pater proprietate generationis Pater est, qua oportet eum non esse Filium; et Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non esse Patrem. De quibus proprietatibus postea plenius tractabitur.

F. *Utrum Pater natura sit potens gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio.*

Item quæritur a quibusdam, si Pater potens sit natura gignere Filium, et an hæc sit aliqua potentia quæ sit in Filio. Ad quod dicimus, quia Pater non est potens nisi natura : ejus enim potentia natura est vel essentia. At inquiunt illi : Si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi; Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere : habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius. Non sequitur. Eamdem enim potentiam habet penitus Filius quam et Pater, qua Pater potuit gignere, et Filius gigni potuit. Eadem enim po-

tentia est in Filio qua potuit gigni, quæ est in Patre, qua potuit gignere. Sed contra hoc opponitur : Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni : quia aliud est gignere, et aliud gigni. Hic distinguendum est. Si enim quum dicitur, Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significes potentiam qua Pater potens est gignere, et aliam qua Filius potens est gigni ; falsus est intellectus. Si autem dicas Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem qua genitor est, et Filium aliam qua genitus est, verus est intellectus. Aliam enim habet Pater proprietatem qua Pater est, aliam Filius qua Filius est.

G. *Quomodo intelligendum sit : Filius habet vel non habet potentiam generandi.*

Ita etiam quum dicitur, Filius non habet potentiam generandi quam Pater habet, dupliciter intelligi potest. Si enim dicatur, Filius non habet potentiam generandi quam et Pater, scilicet, qua potens sit ad generandum, id est, ut genuerit vel ut generet sicut Pater ; verum est. Si vero intelligatur sic, Non habet potentiam qua possit gigni vel genitus esse, qua eadem Pater potens est ut genuerit vel ut generet ; falsum est. Sicut dicitur, Pater habet potentiam qua potest esse Pater, Filius vero non habet potentiam qua possit esse Pater ; et econverso, Filius habet potentiam qua potest esse Filius, Pater vero non habet potentiam qua possit esse Filius. Habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius, et econverso. Absit : quia eadem est potentia Patris qua potest esse Pater, et Filii qua potest esse Filius. Ita etiam eadem est voluntas qua Pater vult esse Pater, non Filius, et Filius vult esse Filius, non Pater ; et eadem est voluntas Filii qua vult esse genitus et Patrem genuisse, et Patris qua vult esse genitor et Filium genitum esse.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEPTIMÆ

POSTQUAM præcedenti distinctione Magister ostendit principium divinæ generationis esse naturam, non voluntatem, hic inquirit de communitate hujus principii, scilicet, utrum potentia generandi communis sit Patri ac Filio, et an Filio insit. Et potest littera hæc multipliciter dividi, secundum quod circa hanc quæstionem multa facit Magister, arguendo pro parte utraque, et incidentalia quædam obscura intermiscendo, eadem quoque exponendo, et tandem principale quæsitum
A determinando. Nec opus est huic divisioni immorari, quum pateat ex tenore ac serie litteræ. In qua sunt difficilia quædam, quæ in quæstionibus exponentur.

QUÆSTIO PRIMA

PRimo ergo hic quæritur, **Utrum Pater potuit et voluit Filium generare**. Hoc est : an potentia ac voluntas
B generandi Filium, seu Filii generativa, sit in Patre ; an etiam in Filio sit generativa potentia ; et utrum ista potentia sit aliquid, vel solum ad aliquid.

Quod autem Pater non voluit generare,

videtur ex eo quod determinatum est præcedenti distinctione, quod Filius non procedit nec genitus est voluntate aut necessitate proprie et indistincte, id est sine distinctione loquendo, sed natura et intellectu. — Secundo, quia si Pater voluit generare, voluntas se habuit antecedenter ad generationem : cujus oppositum est determinative expressum. — Tertio, arguitur argumento Magistri in textu : Si Pater potuit et voluit generare Filium, ergo potuit et voluit aliquid quod Filius nec potuit nec voluit. Nempe si Filius potest aut potuit generare, possent esse plures filii in divinis, et plures personæ quam tres : cujus contrarium supra ostensum est. Sicque videtur potentia generativa non esse in Filio : ergo non est Patri æqualis in potestate, præsertim quum Filium Deum generare, sit majoris potentiæ quam mundum creare. Sed quum Filius sit Patri æqualis in potentia, videtur potentia generativa esse in Filio. Imo quum Patris et Filii sit una eademque potentia, sicut et una essentia, sequitur quod potentia generativa Filio insit. Nec aliter videtur posse verificari quod (ut in littera tangitur) Augustinus fatetur : Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, quoniam Pater genuit creatorem, non Filius : neque enim non potuit, sed non oportuit. Et cur non oportuit, subdit : Immoderata enim esset divina generatio. Præterea dictum est, quod divina essentia seu natura sit generationis principium : sed divina essentia est in Filio.

Ad primam partem quæstionis istius, videlicet, an potentia ad generandum insit Patri, Thomas respondet : In creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur in similitudinem naturæ ipsius producentis : sicut homo generat hominem. Producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem seu similitudinem apprehensam in mente, quum omne agens agat sibi simile aliquo modo : quemadmodum A domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifox habet in mente. Secundum primum horum modorum Filius Dei procedit a Patre, a quo eamdem numero naturam accipit generatione æterna. Idcirco in Patre est potentia naturalis ad generandum, similis potentiæ naturali naturaliter producenti. Creaturæ vero procedunt secundo modo a Deo, in similitudinem ideæ. Hinc potentia operandi in creaturis, est sicut potentia rationalis in Deo, et secundum istam potentiam B attenditur omnipotentia Dei. Persona namque divina, quæ procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Ideo potentia generandi non continetur sub omnipotentia sicut creandi potentia, prout plenius exprimitur infra distinctione vicesima.

Si autem his objiciatur, quod quidquid exit ab aliqua potentia, prius est in potentia quam in actu; sed generatio Filii non est talis, quum sit æternalis : ergo non exit a potentia aliqua. Insuper, quod per C se est naturæ, non exit ab ea mediante quacumque potentia, sicut anima nullo mediante dat corpori esse : imo omnis natura exit in propriam operationem sine aliquo mediante. Sed generatio est per se opus naturæ : non ergo est opus potentiæ, nec a natura progreditur potentia mediante. — Et respondendum ad primum, quod illud est aliquo modo verum, quando actus realiter differt a potentia de qua exit : tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu, vel tempore vel D natura. In Deo autem sunt realiter idem, essentia, potentia, operatio. Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturæ, quo secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non posterior illo. Ad secundum dicendum, quod essentia seu natura comparatur ad duo, videlicet ad habentem, et ad id cujus natura est principium. Itaque inter essentiam et habentem ipsam essentiam, non cadit potentia media quantum ad primum actum essentiæ, qui est esse : essentia enim dat es-

se habenti. Egreditur quoque ab essentia alius actus, qui est actus habentis essentiam tanquam agentis, et est essentiæ sicut principii agendi : et iste vocatur actus secundus et operatio. Et inter essentiam et talem actum, est virtus seu potentia media, differens ab utroque realiter in creaturis, in Deo autem ratione dumtaxat : talisque actus est generare. Idcirco secundum modum intelligendi, natura non est principium ejus nisi mediante potentia. Et hæc divina potentia non est passiva, nec proprie activa naturalis, sed superactiva : cujus actio non est per modum motus, sed operationis, quæ ut dicitur decimo Ethicorum, differt a motu sicut perfectum ab imperfecto, unde nec requirit materiam in quam agat. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima prima, testatur : Sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ponere ibi potentiam respectu hujusmodi actuum, quum potentia aliud non designet nisi principium actus. Idcirco, quum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem ac Filium ut principium spirationis, oportet Patri attribuere potentiam generandi, Patri quoque ac Filio potentiam spirandi : potentia enim gignendi, est id quo generans generat. Verumtamen, quia per actus notionales non procedit aliqua persona a Deo ut facta, hinc potentia ad actus notionales dicitur in divinis personis, non per respectum ad personam aliquam factam, sed quoad producentem personam. Unde potentia adscribitur Deo non solum per comparationem ad effectus. Potentia quippe designat principium; principium vero distinctionem importat ab eo cujus consistit principium. Duplex autem consideratur distinctio in his quæ de Deo dicuntur : una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem distinguitur Deus ab his quorum est principium per creationem, sicut et una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem per realem relationem. Sed actio ab agente non distinguitur in divinis, nisi tantum secundum rationem. Idcirco respectu actionum secundum quas aliquæ res procedunt a Deo distinctæ essentialiter vel personaliter, attribuitur Deo potentia secundum propriam rationem principii. Hinc sicut in Deo ponitur potentia creandi, ita et generandi atque spirandi. Intelligere vero et velle, non sunt actus designantes processionem rei distinctæ a Deo realiter. Hinc respectu actuum horum non est in Deo ratio potentiæ, nisi secundum modum intelligendi et significandi dumtaxat, prout in Deo diversimode designantur intellectus et intelligere, quum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium. Hæc idem in Summa. — Concordat Petrus. Item Richardus.

Ægidius quoque, qui more suo prolixus, inter cetera scribit : Interdum coincidunt, essentia, potentia et virtus. Calor namque in quantum dat igni calidum esse, est quædam forma atque essentia. In quantum vero ignis per calorem calefacit, vocatur activa potentia; sed in quantum consideratur ibi actus ultimatus, dicitur virtus : quia ut dicitur primo Cœli et mundi, virtus est ultimum de potentia. Et quamvis ista sint idem, unum tamen secundum rationem aliud præsupponit : quoniam virtus præsupponit potentiam, quum non sit actus ultimus sine actu simpliciter. Potentia quoque præsupponit essentiam, quum nil agat seu faciat actu tale, nisi sit actu tale : et dico actu tale, quod est tale formaliter, aut virtute. Sicque potentia præsupponit essentiam, sicut agere esse. Hinc dicere quod aliquid agat sine agendi potentia, est dicere ipsum agere absque eo quod sit, aut dicere quod agat non ut est in actu. Hæc Ægidius.

Circa hæc scribit Albertus : Pater et potuit et voluit gignere Filium : quia quum dicitur, Voluit generare, designatur voluntas circa actum generationis. Ideo verum est : quoniam cum actu generationis habet

Pater voluntatem concurrentem et concomitantem, non tamen præcedentem aut elicientem. Ideo Filius non est filius voluntatis. Nec idem est dicere, Voluit generare ; et, Voluntatis filium esse. Præterea, si velimus maximam vim facere in agere et pati, non est in Deo potentia activa, neque passiva, sed superactiva : quia ut ait Philosophus quinto Primæ philosophiæ, activa potentia est principium transmutandi in aliud in quantum aliud; passiva vero potentia est principium transmutationis ex alio in quantum aliud. Quæ divisio in potentiis naturalibus creatis ac physicis tenet. Hæc Albertus. — Concordat Udalricus libro tertio suæ Summæ. Cujus verba infra tangentur.

Scotus etiam ait hic : Distinguendo de potentia, uno modo dicitur potentia logica, quæ dicit modum compositionis factæ ab intellectu, sicque notat non repugnantiam extremorum. Et sic ait Philosophus quinto Metaphysicæ, capitulo de potentia : Illud est possibile, cujus contrarium non est ex necessitate. Potentia ergo sic sumpta, dicendum quod in Patre est generandi potentia, quoniam Patri non repugnat prædicatum hoc, generare ; non autem est in Filio, neque in Spiritu Sancto, quoniam eis prædicatum hoc repugnat. Et si quæratur quid sit potentia generandi in divinis hoc modo, non oportet dare aliquod principium quo aliquis potens sit generare : sufficit enim sola non repugnantia terminorum, quemadmodum si ante mundi creationem, non solum mundus non fuisset, sed nec Deus, per impossibile, et tunc fuisset aliquis dicens, Mundus erit : illa fuisset possibilis, quoniam termini non repugnassent; nec tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum sibi correspondens. Istam tamen non repugnantiam concomitaretur activa potentia. Hæc Scotus.

Verumtamen non est putandum, quod hac sola potentia Pater potuit generare, sed et reali potentia, sicut ostensum est. Unde Durandus hic loquitur : Potentia ge-

A nerandi realiter est in Deo. Tamen sicut generatio non dicitur univoce de generatione divina et de illa quæ est in creaturis, sic nec potentia generandi in Deo et creaturis univoce est sumenda. Hæc Durandus.

Nunc respondendum ad secundam quæstionis partem, an videlicet potentia generandi insit Filio.

Ad quod Alexander, Thomas, Udalricus, et alii multi, concorditer dicunt, quod
B potentia generandi tripliciter dicitur, secundum quod ly generandi, potest esse gerundivum verbi impersonalis, verbi quoque personalis activi, et etiam verbi passivi. Si sit gerundivum verbi impersonalis, sic potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur. Et ita in Filio est potentia generandi, id est potentia qua impersonaliter fit generatio : quia eadem est potentia in utroque, quamvis non eodem modo, neque ad actum eumdem. Porro, si sit gerundivum verbi personalis
C activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet : sicque est in Patre dumtaxat. Si vero sit gerundivum verbi personalis passivi, sic potentia generandi nominatur potentia ut personaliter generetur, quæ est in Filio tantum : quoniam eadem potentia quæ est in Patre ut generet Pater, seu per quam Pater gignat, est in Filio ut Filius generetur, seu potentia illa sibi per generationem communicetur. Hæc autem distinctio fundatur super id quod dictum est, quod potentia generandi
D est divina essentia : a qua essentia prout paternitas est, in Patre exit generatio activa; et prout filiatio est, in Filio generatio exit passiva. Hæc illi.

Hinc Petrus : Hæc (inquit) distinctio ortum habet ex eo quod dictum est, quod in Patre divina natura est idem cum paternitate, in Filio cum filiatione, in Spiritu Sancto cum processione; sed differt ratione : quemadmodum eadem aqua, in fonte conjuncta est proprietati fontalis originis, in rivulo proprietati originis a solo

fonte, in lacu proprietati processionis ab utroque. Hæc Petrus.

Bonaventura quoque hic ait : Quorumdam fuit opinio, quod potentia generandi active sit in Filio; tamen non generat, non quia non potest, sed quia non convenit. Et ponunt exemplum in creaturarum productione. Nam Deus potest infinitas producere creaturas, quas non producit, non ex impotentia, sed quia non convenit ei. — Sed contra : Ponatur quod potentia illa gignendi quæ ponitur in Filio, procedat in actum, constat quod Filius generabit Deum æternum, ergo aliquid poterit incipere habere esse et esse æternum : quod impossibile est, nec intelligi potest.

Idcirco dicendum, quod Pater non communicat Filio posse generare propter duo. Unum est, quia non potest; aliud, quia non debet. Ratio autem quare non potest, hæc est : quia fecunditas est in Patre ad generandum, quia principium ; et ideo principium, quoniam primum. Impossibile autem quod primum communicet alii suam primitatem : hoc namque est oppositio in adjecto, quod persona producta sit prima. Et hanc credo propriam esse rationem istius, ut infra, distinctione vicesima septima, magis patebit. Similiter Pater non debet Filio generativam communicare potentiam : quoniam in divinarum emanatione personarum attendi debet originalis distinctio, atque plenissima communicatio. Originalis, inquam, distinctio : quia necesse est ea quæ communicant in natura, distingui per materiam, vel per originem. Sed divinas personas per materiam distingui, est impossibile : siquidem ubi talis est distinctio, ibi compositio, variatio et multiplicatio formæ. Hinc oportet personas per originem habitudinemve distingui, hoc est per generare et generari. Ergo si Filius potest generare, potest non distingui. Si dicas quod adhuc distinguatur, quoniam unus est tantum pater, alius tantum filius, tertius est pater et filius ; tunc oppono quod secundus filius posset generare eadem ratione qua primus, et A tunc essent duo, quorum uterque esset pater et filius. Similiter propter plenissimam communicationem non debet Pater Filio generativam potentiam communicare : quoniam multiplicatio suppositorum secundum similem modum egrediendi, non est nisi propter defectum durationis, aut propter defectum perfectæ actionis, ut fiat per plures quod non potest per unum : sicut factæ sunt stellæ plures, quia non sufficeret una ad hoc quod faciunt omnes; sicut etiam sunt plures angeli, plu- B resque animæ ad implendam civitatem supernam et manifestandam Dei bonitatem, quam nec unus angelus nec una anima poterant sufficienter manifestare. Quum ergo in Dei Filio sit plenissima communicatio, quoniam totam infinitatem suam dat Filio Pater, non fuit conveniens quod communicaret Filio generandi potentiam. Ideo impossibile fuit : quia inconveniens quodlibet in divinis, est impossibile. — Hæc Bonaventura.

In cujus verbis videntur aliqua conti- C neri obscura, ut quod ait, impossibile exstitisse quod Pater Filio suam primitatem communicaret, et quod sit oppositio in adjecto, quod persona producta sit prima : præsertim quum in Apocalypsi Filius protestetur, Ego sum Alpha et Omega, *Apoc. I, 8.* principium et finis; itemque, Ego sum, *Ibid. XXII, 13.* inquit, primus et novissimus. Et idem Apocalypsis ultimo legitur. In Evangelio quoque interrogatus, Tu quis es? legitur *Joann. VIII, 25.* respondisse : Principium, qui et loquor vobis. Quocirca ait Ambrosius : Audeo di- D cere, Primus est Filius. Tota etenim Trinitas adoranda, est unum principium unusque finis, utpote unus Deus, unus creator, ideo unus primus, et unus novissimus. Verumtamen Pater aliquo modo dicitur Filio prior, puta origine seu ordine quodam naturæ : non dignitate, nec tempore, neque duratione. Et per hoc satisfieri potest verbis Bonaventuræ. — Præterea, in prætactis verbis devoti Doctoris, non solum ratio assignatur cur potentia generativa non insit nec competat Filio ; sed

etiam cur non sit nisi unus Filius in divinis, et cur Patri non conveniat posse plures Filios gignere. De qua re dictum est supra in tertia distinctione, ubi et aliæ rationes inde sunt traditæ.

Hinc in Summa sua, libro tertio, scribit Udalricus : Ad habendam rationem numeri divinarum personarum, videlicet qualiter sint tres personæ, nec esse valeant plures nec pauciores, prælibandum quod Pater sic generat Filium, quod nec potest alium filium generare, nec Filius alium potest gignere filium. Pater quoque et Filius sic spirant Spiritum Sanctum, quod spirare nequeunt alium, nec Spiritus Sanctus alium potest personalem amorem seu spiritum sanctum spirare. Nec tamen aliquod horum est ex impotentia, sed potius oppositum horum poneret imperfectionem in Deo. Si enim Pater plures filios generaret, oporteret illos inter se esse distinctos. Non autem distinguerentur inter se relatione, quoniam in divinis non est realis distinguens relatio, nisi originis. Illi autem filii non orirentur ex se, sed ex Patre. Ideo oporteret eos distingui per diversas proprietates filiationis, secundum quod illæ proprietates dicunt aliquid absolutum exsistens in persona : ergo distinguerentur in essentia. Si autem Filius posset alium filium generare, et ille alium, nulla relatione originis distingueretur a Patre. Idcirco vel esset persona Patris, et sequeretur quod Filius posset gignere Patrem suum ; vel per aliquod absolutum differret a Patre, quod constat impossibile esse. Ex eisdem patescit, quod Pater et Filius spirare non possunt plures amores, nec Spiritus Sanctus alium spiritum sanctum. Quod faciliter patet, prætactas rationes ad propositum applicando. Hæc Udalricus.

Hinc Alexander : Si Filius generaret filium, ille filius genitus esset nepos Dei Patris, nec esset summa germanitas inter filium illum et Patrem. Major namque est convenientia atque propinquitas inter patrem et filium, quam inter patrem et nepotem. Sicque non esset summa convenientia in divinis : quod est absurdum. — Etiam advertendum quod duplex est actio: una, qua efficit agens ad extra, sicut illuminare est actio solis ; alia est actio qua agit agens, videlicet actio immanens, sicut lucere est actio solis. Prima actio est in Deo respectu creaturæ. Secunda actio est essentiæ vel personæ respectu sui aut personæ alterius, non respectu creaturæ. Ista quoque actio est duplex in Deo, videlicet : absoluta, ut intelligere, velle ; et relativa, seu magis relatio, ut generare, spirare. Et hæc actio relativa est concomitans diffusionem ad intra, quæ est per duplicem modum, videlicet generationis atque spirationis. Hæc Alexander.

His demum quæ dicta sunt, cur in divinis esse non valeat nisi unus Pater, unusque Filius et unus Spiritus Sanctus, concordant Thomas, Albertus, Ægidius.

Hinc aliqui dicunt : In patre carnali potentia est ad generandum filios plures : partim ex parte generantis, qui non potest generare unum perfectum et sufficientem ; partim ex parte ejus de quo fit generatio, sicut dum non fit de tota generantis substantia seu natura ; partim ex parte geniti, dum essentialiter a gignente distinguitur, et non tantum per oppositas relationes originis. Porro in Deo secus est : quoniam Pater semel genuit perfectum et sibi æqualem, ac de tota sua substantia ; nec est ibi distinctio nisi secundum oppositas relationes originis. Nempe quum ea quæ in natura et forma conveniant, distingui oporteat vel per materiam, vel per originem seu per causam, et Pater cum Filio in natura et forma conveniat, nec in divinis sit aliquid materiale, oportet quod distinguantur penes originem : non enim possunt distingui per aliquid absolutum. Oportet ergo habitudinem esse oppositam originis unius ad alium. Si autem esset origo plurium, seu generatio plurium filiorum, jam non esset inter illos distinctio secundum originem, quoniam inter illos nulla esset oppositio relationis, quæ sola distinguit in divinis. Hæc illi.

De hac re ait Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : In argumentis quæ fiunt contra hoc, quod quidquid potest Pater, potest et Filius; est duplex fallacia, sicut dum ita arguitur : Quidquid potest Pater, potest Filius, et econtra; sed Pater potest generare Filium : ergo Filius potest filium generare. Item : Quidquid potest Pater, potest Filius et Spiritus Sanctus, et econtra; sed Filius ac Spiritus Sanctus possunt mitti : ergo et Pater potest mitti. Item sic: Quidquid potest Pater, potest Filius, et econtra; Filius potest audire a Patre : ergo Pater potest a Filio audire. Quod falsum est, quia audire a Patre, est esse a Patre, seu scientiam ab ipso habere, secundum Augustinum super Joannem. In his itaque argumentis est duplex fallacia. Prima ex commutatione prædicamentorum. Nam ly quidquid, notat prædicamentum substantiæ, deinde assumitur et concluditur prædicamentum relationis. Posse etenim generare, non est posse quid, sed ad aliquid. Similiter posse mitti, posse audire, non dicunt simpliciter posse quid : quoniam verba illa, mitti, audire, non tantum prædicant divinam essentiam, sed etiam connotant relationem, videlicet esse ab alio. Secundo, est in illis fallacia accidentis : quia res verbi in assumptione retorquetur ad unam personam, in conclusione ad aliam. Per primam rationem non valet argumentatio ista : Quidquid potest esse Pater, potest esse Filius; sed Pater potest esse Pater : ergo Filius potest esse Pater, seu Pater potest esse Filius. Hæc Antisiodorensis.

Joann. XV, 15.

Circa hæc quærit Richardus, utrum in Filio sit potentia qua potuit generari. Ad quod respondet : Quamvis in re quæ fit de nihilo, non sit potentia aliqua qua potuit fieri, quia rem talem fieri fuit possibile sola potentia facientis; tamen in re quæ fit de aliquo, est potentia aliqua qua fieri potuit, alia a potentia facientis : ut dum ex aere fit ignis. Quumque Filius Dei non sit de nihilo, sed genitus de substantia Patris, divina substantia sub ratione qua

A communicabilis est per generationem, est potentia qua Filius potuit generari. Quum ergo divina substantia sit in Filio, videtur quod in Filio sit potentia qua potuit generari. Sicque patet quod potentia qua Filius potuit generari, non distinguitur a potentia qua Pater potuit generare, per aliquod absolutum; nec in tantum distinguitur a potentia generantis, quantum genitus a genitore : quia potentia generantis dicit naturam divinam cum primitate, quæ includitur seu notatur in modo habendi

B eam non ab alio. Potentia autem qua Filius potuit generari, non nominat divinam essentiam cum filiatione : quoniam prius fuit secundum rationem intelligendi, quam generari ipsius Filii. Generari quoque Filii prius est secundum rationem intelligendi, quam filiatio ipsa : imo ut tactum est, nominat divinam essentiam sub ratione qua communicabilis est per generationem. Verumtamen ista potentia qua Filius potuit generari, non est potentia proprie ac vere passiva, sed solum quoad modum si-

C gnificandi. Non enim est recessus ab actualitate pura ac summa, imo ex summa actualitate divinæ essentiæ est, quod de ipsa tota potuit Filius generari. Hæc Richardus.

Concordant Alexander, Thomas, Albertus, aliique, dicentes quod eadem potentia est in Patre ad generandum active, atque in Filio ad generandum quasi passive, sive ut generetur, juxta sensum præhabitum.

Ægidius demum hic loquitur : Quærere an sit eadem potentia in Patre per quam

D generat, et in Filio per quam generatur, est quærere an possit esse eadem potentia respectu actus active et passive sumpti, large sumendo actionem et passionem : quoniam generare et generari in divinis proprie non dicunt actionem et passionem, sed relationem; significant tamen per modum actionis et passionis. Porro actus est quadruplex. Quidam enim non respicit nisi alterum extremum. Unde non dicit quid medium inter agens et actum, seu inter producens et productum : et ta-

lis actus est esse. Aliquando actus dicit quid medium inter duo extrema. Et hoc potest esse tripliciter : quoniam illa extrema possunt sola ratione differre, ut patet in actibus conversivis seu reflexis super se, ut dum quis intelligit aut diligit semetipsum : tunc enim amans et amatum sunt idem in re. Interdum extrema illa realiter differunt. Quod potest esse dupliciter, utpote : re absoluta, sicut ædificare est medium inter ædificantem et ædificatum; vel re relativa, sicut generare secundum modum intelligendi, est aliquo modo medium in divinis inter gignentem et genitum. Loquendo ergo de primo actu qui est esse, quæstio locum non habet : quoniam actus ille non potest significari active et passive, quum non requirat duo extrema. Loquendo autem de actu secundo, scilicet conversivo super se, planum est quod eadem sit potentia respectu actus utroque modo sumpti, præsertim in Deo, qui maxime et per se intelligit se. Loquendo vero de tertio actu, non est eadem potentia, sicut non est eadem potentia per quam ædificator ædificat, et ædificium ædificatur, quum una sit potentia artis, alia materiæ. Si autem loquamur de actu quarto, ut est generare in divinis, sic etiam eadem est potentia, quum inter illa extrema non sit differentia nisi per relativa. Hæc Ægidius.

Tamen, quum actus artis sit factio quæ in exteriorem transit materiam, potest dici quod etiam ædificium ædificatur per artem seu artis potentiam, quæ active atque formaliter ad ædificium est concurrens et operans.

Insuper, circa hæc quærit Ægidius, utrum in aliquo sit potentia generandi, cui non competat generare. Ad quod prolixe respondendo, inter cetera dicit : In rebus creatis quia supposita uniuntur in forma specifica et distinguuntur per esse, hinc in eis ex forma est generandi potentia, generare vero ex esse, quod est suppositi. Sic divinæ personæ quia uniuntur in natura, et per respectus ab invicem distin-

A guuntur, ipsa natura est in eis potentia generandi, sed ex respectu profluit generare. Hinc sicut in creaturis gignere et gigni conveniunt his quæ per se habent esse, sic in divinis competunt his quæ per se referuntur, puta personis. Unde sicut in qualibet divina persona est divina natura, sic in qualibet est generandi potentia. Non tamen quælibet persona habens naturam divinam, gignet : quia non habet respectum qui requiritur ad hoc quod gignat, sed hoc soli competit Patri. Hæc Ægidius.

B Sed istud est contra verba Bonaventuræ præhabita. Est etiam contra Thomam, in hac septima distinctione dicentem : Quidam dixerunt, quod Filius in divinis potest generare alium filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum. Sed hoc nihil est : quia secundum Philosophum, in perpetuis non differt esse et posse, id est, non distant ab invicem, et multo minus in divinis. Ideo quidquid non est in Deo, non potest esse in eo : alias Deus esset mutabilis. Hæc Thomas. — Denique sicut C patet ex dictis, nec in Filio neque in Spiritu Sancto est generandi potentia, sumpta quasi active. Nec sequitur, In eis est divina natura, ergo sic dicta generandi potentia : quum natura dicatur absolute, potentia vero generandi partim relative, sicut patebit.

Jam respondendum ad tertiam partem quæstionis, videlicet, an potentia generandi sit quid, vel solum ad aliquid : hoc est, an dicat quid absolutum, vel relativum.

D Videtur quod dicatur ad aliquid in divinis. Primo namque potentiæ distinguuntur vel saltem innotescunt per actus; sed generare in divinis est ad aliquid, et generatio est relativa proprietas : ergo et potentia generandi. — Secundo, quia quæ absolute dicuntur, conveniunt unicuique divinæ personæ. Potentia autem generandi active ac proprie sumpta, soli convenit Patri. — Tertio, quia remota per intellectum distinctione personarum in Deo, remanent absoluta, ut bonitas, sapientia;

non autem generativa potentia : ergo non dicitur absolute. — Quarto, omnis actio procedit a propria forma; sed generatio Filii est propria operatio Patris : ergo egreditur a propria Patris forma, quæ est paternitas ipsa. Quum ergo potentia generandi sit principium operationis istius, videtur quod potentia illa sit relatio. — Quinto, potentia generandi est quædam fecunditas ad gignendum, et illa fecunditas est propria Patri : ergo est relativum.

In contrarium arguitur, primo : In Deo realiter idem sunt, esse, posse, et agere, seu essentia, potentia, actio; itemque posse, scire, et velle, ut etiam Plato testatur. Sed esse et scire ac velle dicuntur in Deo absolute : ergo et posse. — Secundo, quia generare est actus naturæ, ut dictum est sæpe. Natura autem absolute accipitur. — Tertio, quia in textu habetur, quod Deus non est potens nisi sua essentia : ergo absolute convenit ei potentia. In perpetuis etiam et æternis non differunt esse et posse.

Ad hanc quæstionem respondet Bonaventura : Circa hoc problema tres fuerunt positiones. Una dicentium quod potentia generandi potest vocari potentia nuda seu indisposita, et potentia disposita. Si dicatur potentia nuda, dicit aliquid, atque in tribus personis est : quia consequitur naturam tribus personis communem; quumque natura in tribus sit, etiam ista potentia est in illis. Sed prout dicit potentiam dispositam, sic in solo est Patre, in quo dumtaxat convenientiam habet ac dispositionem exeundi in actum generationis : sicque dicit ad aliquid. Sed verba hujus opinionis non videntur sana nec vera, quoniam cujus potentia est nuda, etiam nata est esse disposita : idcirco si nuda generandi potentia convenit tribus personis, ergo et potentia generandi disposita. Denique ponere in divinis potentiam nudam similiter se habentem ad esse et non esse respectu generationis æternæ, quam omnino necessarium est esse, non sane nec

A proprie dictum est. — Secunda fuit positio dicentium quod quum in divinis sit idem esse et posse, essentia et potentia, quod sicut essentia et potentia dicunt quid, ita similiter esse et posse : et quemadmodum quum dico essentiam Patris et essentiam Filii ac Spiritus Sancti, seu esse Patrem, esse Filium, esse Spiritum Sanctum, non dico essentiam aliam, nec aliud esse, sed alterius atque alterius; ita dum dico potentiam Patris, seu Patrem posse generare et Filium generari, non dico
B aliud et aliud posse, sed alterius alteriusque personæ. Et hujus positionis fuit Magister, ut patet clare in littera. Hi ergo dicebant, quod potentia generandi dicit quid cum respectu ad aliquid, quia est essentiale tractum ad personam. Quum enim non sit omnimodæ abstractionis, potest ad personam sic trahi. Et ista positio est satis probabilis, et videtur posse rationabiliter sustineri. — Fuerunt et tertii moderniores, dicentes quod potentia generandi in divinis dicit de se ad aliquid,
C quia potentia dicit habitudinem originalis principii ad principiatum. Et quoniam habitudo potest esse personæ ad personam, et tunc vere est habitudo; potest quoque habitudo esse essentiæ ad creata, et sic est habitudo secundum modum dicendi et intelligendi : hinc principium de sua ratione non tantum est essentiale appropriatum per additionem, imo etiam dicit proprium personæ. Pari ratione quum potentia dicat originalem habitudinem, non tantum essentialem, dicitur seu trahitur
D ad personam, ut sic dicat essentiam personaliter : imo dicit proprium, et ita ad aliquid de se. Hæc autem positio sine præjudicio probabilior esse videtur. Generativa namque potentia non videtur dicere nisi fecunditatem ad actum generationis, quæ est propria Patri; similiter et potentia illa. Nec est simile de posse et esse, nisi uno modo. Hoc enim verbum, *est,* aliquando per se prædicatur, aliquando est tertium adjacens. Quando per se prædicatur, tunc dicit actum absolutum, videlicet actum

entis ratione essentiæ. Idcirco tunc dicitur absolute, et dicit quid. Quando vero est tertium adjacens, ut quum dicitur, Pater est Deus, Pater est pater; dicit habitudinem prædicati ad subjectum : et quoniam potest dicere habitudinem ad subjectum seu prædicatum essentiale vel personale, ideo potest dicere essentiale, vel modum essendi personalem. *Posse* autem, de propria sua ratione dicit habitudinem secundum originem. Hinc specificatur per adjunctum, ut dicat conditionem principii essentialis vel personalis. Unde secundum hanc positionem, potentia generandi est tantum in Patre. Magister autem, et eum sequentes atque dicentes quod eadem potentia qua Pater potest gignere, Filius potest gigni, sunt secundæ opinionis. Hæc Bonaventura.

Qui etiam addit, quod quatuor sunt genera nominum in divinis. Nam quædam sunt essentialia essentialiter dicta, ut veritas, deitas. Quædam essentialia personaliter dicta, ut potentia generandi. Quædam personalia personaliter sumpta, ut generans, genitus. Quædam personalia essentialiter accepta, ut missus, incarnatus, et hujusmodi : quæ dicunt respectum ad personam, ideoque personalia sunt; et effectum in creatura, propterea essentialiter accipiuntur. Hæc idem.

Thomas autem magis consentit secundæ positioni, et reprobat tertiam. Ait enim in Scripto : Quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid, non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte potentiæ : potentia namque relationem importat principii. Sed hoc nihil est, quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici : imo potentia significat etiam id quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim hic quærimus de potentia generandi. Porro principium cujuslibet operationis divinæ, est (sicut præhabitum est) divina essentia, a qua egreditur aliquis actus in quantum est sapientia, et aliquis secundum quod est voluntas; sicque A de aliis attributis. Similiter dico, quod quum proprietas relativa realiter sit ipsa essentia, essentia in quantum paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur. Unde principium generationis est essentiale sub ratione relationis. Sicque est quasi medium inter essentiale et personale : quia ex parte illa qua potentia (quæ est media inter essentiam et operationem) in essentia radicatur, est absolutum; sed ex ea parte qua conjungitur operationi B personali, videlicet generationi, est relativum. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione quadragesima prima, affirmat : Quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non valet, quoniam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens aliquid agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit simile sibi quantum ad formam qua agit : quemadmodum homo genitus similis est C homini generanti in natura humana, cujus virtute homo potest hominem generare. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum generanti assimilatur. Filius autem Dei assimilatur Patri gignenti in natura divina : hinc natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Sicque potentia generandi, principaliter et in recto significat divinam essentiam, relationem vero in obliquo. Non itaque significat tantum relationem, nec etiam essentiam in quantum est idem re- D lationi, ita ut ex æquo designet utrumque. Quamvis enim paternitas significetur ut forma Patris, est tamen proprietas personalis, habens se ad Patris personam ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat (in quantum individualis, sed ut natura), alioqui Socrates gigneret Socratem. Hinc nec paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens generantis per-

sonam : alioqui Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater gignit, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur. Hæc Thomas.

Præterea Petrus et Richardus in hoc consentiunt Thomæ, quod fatentur potentiam generandi dicere aliquid absolutum et aliquid relativum, seu medium esse inter absoluta et relativa. Sentiunt tamen quod specialiter dicat ad aliquid. Siquidem Petrus : Quamvis, inquit, aliqui dicant, quod ipsa potentia in se et in sua radice considerata, essentialis est, atque sesecundum inclinationem ad actum, personalis; alii vero, quod solum sit personalis, quum dicat originem personæ a persona, sicut principium dictum de Patre ac Filio respectu Spiritus Sancti : alii tamen verius arbitrantur, quod quum dicitur, Potentia generandi, duo dicuntur, puta : Potentia, quæ ad essentiam spectat; et quod additur, Generandi, spectat ad relationem, sicut dum dico, Deus generans. Ipsum ergo conjunctum, est essentiale tractum ad personam. Et quoniam proprium additum sibi, determinat ipsum, non econtrario; idcirco conjunctum hoc potius habet naturam attributi personalis, quam essentialis. Hæc Petrus.

Richardus quoque : Potentia (ait) generandi in divinis dicit quid, et ad aliquid. Formalius tamen videtur designare ad aliquid. Id enim quo Pater potest generare, est potentia generativa; sed id quo Pater potest generare, est natura divina cum modo non habendi eam ab alio. Porro divina natura dicit quid; modus vero non habendi eam ab alio, dicit ad aliquid. Ideo potentia generativa dicit utrumque, formalius tamen, ad aliquid, quoniam modus ille non habendi eam ab alio, formalius pertinere videtur ad rationem potentiæ generativæ. Hæc Richardus.

Præterea Albertus secundæ concordat positioni, quæ est Magistri; non tamen determinat, an potentia generandi magis dicat relativum an absolutum. Etenim ait: Potentia generandi secundum rationem in-
A telligendi, medium est inter pure essentiale et pure personale. Quod patet, si complexum hoc dividatur : omnis enim potentia est essentialis, omnis vero generatio personalis. Hinc potentia generandi conjunctim sumpta, prout potentia est in actu, est medium tale : et id quod est potentiæ, tenet se ex parte naturæ seu absoluti; id autem quod est actus, tenet se ex parte notionis seu relationis. — Et si objiciatur, quod inter essentiam et personam non est medium in divinis : dicendum
B quod verum est secundum rem, tamen secundum rationem intelligendi et considerandi, potest ibi medium assignari. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, tertio suæ Summæ libro affirmans : Potentia generandi est aliquo modo in Filio, et potentia spirandi in Spiritu Sancto. Potentia namque generandi, dicit essentiam sub ratione notionali : ideo medium est inter pure essentiale et pure notionale, habens aliquid de utroque. Ideo si sumatur secundum ratio-
C nem potentiæ ut potentia est, sic potentia ista est in Filio : quia potentia hæc est in divina natura, ex qua pullulans pullulat, prout ait magnus Dionysius secundo capitulo de Divinis nominibus : Pater est fontana deitas; Filius autem et Spiritus sunt deigenæ deitatis, si sic fari oportet, pullulationes, et flores, et supersubstantialia lumina. Hæc Udalricus.

Satis concordat in Summa sua primo libro Antisiodorensis, ubi sentire videtur, quod potentia generandi sit quodammodo
D ipsa paternitas : nisi forsan ex hoc insinuetur, quod tantum dicat relationem, juxta tertiam positionem.

Præterea Durandus de ista materia notabiliter scribit : De hac (inquiens) quæstione triplex est modus dicendi. Primus, quod potentia generandi dicit tantum ad aliquid : quoniam generare convenit Patri per id quo differt ab omni supposito alio, puta per paternitatem seu generativam potentiam. Proprius enim actus rei convenit ei per id quod ei dumtaxat formaliter

competit. Item, paternitas est proprietas A constitutiva personæ Patris, et ita dat ei actum primum, videlicet esse personale, et per consequens actum secundum, utpote generare : imperfecta est etenim forma quæ dat actum primum, et non secundum. — Alius modus dicendi est omnino oppositus. Dicit enim quod potentia generandi non includit intrinsece nisi essentiam, et nullo modo relationem. Imaginatur namque ista opinio, quod sola divina essentia est id cujus virtute eliciuntur hi actus, generare, spirare, creare, tamen ordine quodam; nec inconveniens est quod ab eodem principio sint plures actus subordinati, sicut lux solis illustrat et calefacit. Sed quum agere sit suppositorum, oportet divinam essentiam esse in uno aut pluribus, ad hoc quod eliciat actus præfatos. Quod si termini actuum horum fuerint compossibiles in eodem, suppositum in quo esset essentia, posset in plures aut omnes hujuscemodi actus : quemadmodum lumen et calor sunt formæ compossibiles in eodem, ideo forma quæ est causa illuminationis et calefactionis, potest hos actus producere in quocumque individuo sit, nisi impediatur per contrarium in agendo, vel per indispositionem materiæ, de quo non est in divinis timendum. Quum vero per quemlibet actum constituitur novum suppositum, ut in divinis per actus notionales, non potest sic esse : imo primus actus necessario est ab essentia ut est in una dumtaxat persona, sicut generare in solo Patre; secundus autem actus est ab essentia ubi est in duabus personis, ut spirare in Patre et Filio; tertius, ubi est in tribus, sicut creare est actus toti Trinitati communis. Hinc constat cur quælibet divina persona non potest in omnes hos actus, quia divina essentia est ad hos actus fecunda ordine quodam : nec potest esse secunda persona in divinis, nisi expleta prima fecunditate, per cujus expletionem secunda persona, videlicet Filius Dei, producitur; nec esse potest divina essentia in tertia persona, nisi expleta secunda fecunditate, scilicet spirativa, per cujus expletionem persona producitur tertia. Rationes hujus opinionis sunt : Id quod per se est fundamentum relationis, non includit relationem intrinsece : sed potentia ad actus divinos est per se fundamentum relationis inter producens et productum. Item, si in divinis personis essentia diversificaretur numero sicut in creaturis, generare attribueretur naturæ, non relationi, quemadmodum in rebus creatis. Sed unitas divinæ naturæ nil perfectionis B tollit ab ea : ergo per unitatem essentiæ divinæ ab ea non tollitur quin ei conveniat principiare actus divinos ad intra. Amplius, continere principiative divinam personam, nobilius est quam continere productionem creaturarum. Sed continentia creativa competit Deo ratione naturæ : ergo et continentia principiativa personæ. — Tertius modus est, quod tam essentia quam relatio habet rationem principiandi in generatione et spiratione. Persona namque in divinis producta, habet C tam essentiam quam relationem, sed essentiam ut sibi communicatam, non productam, relationem vero tanquam vere productam. Sicque in generatione Filii, essentia habet rationem principii, quantum ad id quod est communicationis; paternitas vero, quantum ad id quod est ibi productionis. Producens equidem necesse est realiter a producto distingui, quum nihil producat se ipsum. Principium vero communicationis non oportet realiter distingui a communicato, sed sufficit quod idem D habeatur a pluribus, ita quod unus ab alio habeat. Et hoc convenit divinæ essentiæ ob suam illimitationem, quæ ob suam infinitatem potest esse una numero in pluribus personis. Insuper, principium et terminus in generante et genito sibi invicem correspondent. Sed in genito, id quo productio terminatur, est relatio; essentia autem est quo terminatur communicatio : ergo in generante relatio est principium productionis, essentia communicationis. Hæc Durandus, qui de his scribit prolixe.

Primus autem modus dicendi quem recitavit, videtur esse Scoti. Qui scribit hic, quod potentia realis, est proximum fundamentum relationis, quia hoc nomen, potentia, non est abstractum ultima abstractione, sed est concretum concretione ad fundamentum, quamvis non ad subjectum. Potest ergo potentia sumi pro eo quod per se significat, vel pro eo quod denominat, quod est proximum fundamentum talis relationis. Primo modo accipiendo, dico quod potentia significat relationem, sicut potentialitas : et hoc modo quæstio non habet difficultatem, quia potentia generandi in divinis dicit essentialiter relationem. Secundo modo est difficultas quæstionis, quid scilicet sit illud absolutum quod est proximum fundamentum relationis istius. Et tunc præcise loquendo de activa potentia, distinguendo ulterius quod potentia denominative sumpta, aliquando sumitur pro suo fundamento præcise, aliquando autem pro ipso cum omnibus quæ concurrunt ad hoc quod possit elicere actum, quæ scilicet requiruntur ad rationem propinquæ potentiæ, ut sunt in rebus creatis approximatio passivi et impedimenti amotio : sic ergo loquendo de potentia, id est de fundamento proximo istius relationis præcise sumpto, dico quod potentia generandi Patris, non est relatio, sed aliquid absolutum. Hæc Scotus, qui et ipse de his scribit prolixe.

Amplius Henricus tertio Quodlibeto, quæstione tertia, quærit sic : Utrum ratio generandi in Patre sit divina essentia, vel proprietas ejus. Et respondet : Esse quod est Deus seu divina essentia, est radix et fundamentum omnium eorum quæ sunt in divinis, et ab ipsa originantur, atque ad eam reducuntur. Hinc divina essentia est radix et fundamentum omnium divinarum actionum et productionum; omnisque actio et omne productum in Deo, et omnia quæ in eo sunt, non sunt nisi ipsa divina essentia et purum ac simplicissimum esse : quamvis secundum aliam et aliam

A rationem quandoque dicatur potentia, interdum relatio, nonnunquam proprietas personalis, seu actio aut operatio, sicque de aliis : ita quod quidquid nominatur sive concipitur in divinis, licet ob aliam rationem quam est ratio substantiæ alio modo significatur et concipitur, semper tamen divinam includit essentiam, et est ipsa essentia, tamen sub alia ratione quam sit essentiæ ratio. Nempe quod in Deo est potentia, hoc est essentia sub ratione potentiæ; et quod est relatio, est essentia

B sub ratione respectus. — Hinc quæstio introducta intelligitur sic : An essentia sub ratione essentiæ, vel sub ratione qua proprietas, sit principium quo Pater generet. Quocirca sciendum, quod in omni generatione naturali duo contingunt ex actione generantis circa genitum, scilicet, quod genitum est simile generanti, et quod ab ipso distinguitur. Specialiter tamen actio generantis terminatur ad simile ratione qua distinctum est. Unde homo non generat hominem istum, quia generat sim-

C pliciter, sed econtra. Nam homo non differt ab homine simpliciter sumpto, sed ab isto et illo. Id autem quod generatur, sequitur rationem principii generantis. Hinc ex parte generantis, in eo quo generat, quod est ratio generandi, duo concurrunt, videlicet ratio qua assimilatur genitum generanti, et ratio qua distinguit unum ab alio, ita quod principalior sit ratio generandi ex parte qua distinguit. Itaque Pater in divinis generat sibi similem, utpote Deus Deum; et item distinctum a se,

D quum nullus sibi ipsi assimiletur. Ratio autem qua Pater generat similem sibi, est divina essentia (quum natura sit vis simile sibi procreans seu producens) in quantum essentia, non simpliciter, sed ut consistens in singulari supposito, quod est Pater. Ratio vero qua distinguit, est paterna proprietas, Patris constitutiva; illa videlicet quæ secundum rationem intelligendi primo est constitutiva Patris, ac deinde principium eliciendi actum generationis, et tertio, mediante actu generati-

onis, notat in Patre respectum ad Filium, atque tunc demum, in quantum per actum generandi habet secum Filium genitum, nominatur paternitas, ita quod sub ratione nominis hujus, paternitas, sequitur actum generationis. Non enim est Pater a se, nisi quia habet Filium genitum. Porro paternitas sub ratione qua est principium elicitivum actus generandi, est innominata, et circumloquimur eam per potentiam generativam, quæ tamen includit in se tam rationem assimilandi, quam rationem distinguendi. Paterna ergo proprietas est principium quo generandi distinctivum, quia Pater non generat Patrem, sed Filium : et quia (ut dictum est) principale in genito est distingui a generante, nec divina essentia est principium quo generationis, nisi ut est in Patre sub paterna proprietate; ideo ei magis proprie convenit esse principium quo, seu rationem gignendi. Hæc Henricus.

Porro Ægidius circa hæc scribit, quod sicut genus multiplicatur per specificas differentias, sic natura specifica per diversa esse quæ in suis habet suppositis. Hinc sicut speciebus convenit natura generica, secundum quod in suo genere uniuntur; quæ autem conveniunt speciebus secundum differentias proprias, competunt eis secundum se : sic ea quæ sunt naturæ competunt ejus suppositis, prout in natura uniuntur specifica; ea vero quæ conveniunt unicuique supposito secundum proprium esse, competunt ei secundum se. Hinc potentia generandi dicitur proprie de natura, et convenit ei, non de supposito, neque de esse ipsius, aut quocumque per quod ab aliis suppositis est distinctum : quoniam generandi potentia accipitur non ex eo quod genitum habet esse distinctum a generante, sed quia habet esse unitum, quum illud sit potentia generandi, cujus virtute productum redditur producenti conforme. Ideo in divinis ratio potentiæ generandi non sumitur ex respectu, nec potentia illa est relatio secundum quam genitum a gignente distinguitur, sed

A est ipsa natura in qua Filius secundum quod hujusmodi, Patri assimilatur. Idcirco quum natura sit quid absolutum, potentia generandi simpliciter dicit quid absolutum ; habet tamen modum aliquem respectivum. Quemadmodum enim in creaturis quædam sunt relativa secundum esse, quædam secundum dici; sic suo modo in Deo quædam sunt simpliciter relativa, quædam secundum quid, ut natura seu potentia generativa, quæ dicit quemdam respectum ad actum generationis. Sunt au-

B tem de hac quæstione aliæ opiniones : quæ, quia firmum habere fundamentum horruerunt, dimittantur. Hæc Ægidius.

Cujus opinio quasi in toto videtur contraria prætactæ positioni Henrici, ut patet perspicaciter intuenti. Convenit autem cum Thoma in multis. Nihilo minus videntur dicta ipsorum posse quodammodo concordari. Quum enim generare sit suppositorum, verum est quod ait Henricus, quod generatio non competit humanitati aut homini in communi, sed Socrati : quia

C videlicet realis exsecutio generationis seu opus ipsum, est suppositi tanquam ejus quod agit. Verumtamen quia ex vi naturæ convenit supposito, idcirco naturæ adscribitur tanquam principio originali et quo agendi. — Præterea verba Thomæ videntur sibi invicem aliqualiter dissonare : quia ut patuit, in Scripto fatetur, quod divina essentia in quantum paternitas, est principium hujus actus qui est generatio. Porro in Summa testatur quod paternitas non potest intelligi, ut quo Pater generat : alio-

D qui Pater gigneret Patrem. Sed id quo Pater gignit, est divina natura, in qua ei Filius similatur. Pro quorum concordia videtur dicendum, quod esse principium quo seu rationem generandi, per prius ac originalius convenit naturæ quam relationi. Propter quod dicit Henricus, quod quamvis conveniat relationi, per hoc non excluditur quin competat deitati seu naturæ ut est in Patre, quia paternitas includit essentiam. Præterea, de generatione contingit loqui dupliciter : primo, quoad su-

um genus aut generale, videlicet ut est quædam productio; secundo, quoad propriam ejus rationem. Primo modo principalius pertinet ad eam distinctio geniti a gignente, quum nulla res producat se ipsam. Secundo modo principalius spectat ad eam assimilatio unius ad alterum, quum generare sit simile sibi in natura producere. Sicque concordantur prætacti doctores in alio puncto. — Verumtamen, quamvis videatur Ægidio quod aliorum positiones horruerunt firmum fundamentum habere, sua tamen opinio videtur debiliori fundamento inniti. Non enim convenit Patri generare absolute ex parte divinæ essentiæ (alioqui conveniret et Filio atque Spiritui Sancto), sed ratione naturæ divinæ prout in ipso est primitive et non aliunde, ut dictum est clarius.

Postremo, sine præjudicio ac temeraria assertione loquendo, videtur præinducta Bonaventuræ positio verior, quod scilicet potentia generativa dicatur pure ad aliquid. Unde secundum Henricum, est ipsa paternitas : quod et Antisiodorensis sensisse videtur. Quum enim dicitur, generativa potentia, complexum hoc sumitur in virtute unius dictionis ac nominis. Ideo quantumcumque potentia secundum se diceretur absolute, tamen ex tali limitatione et contractione sumitur respective : quemadmodum si istud complexum, homo albus, uno nomine designetur, illud utique absolute loquendo in genere qualitatis ponetur, sicut et album. Hinc rationes ad hoc inductæ, sunt concedendæ. — Objectiones vero contra hoc factæ, non aliud obtinent nisi quod in Deo realiter idem sint esse et posse; non autem quod esse et posse generare non distinguantur formaliter seu ratione, sicut essentia atque paternitas. Unde et Deus dicitur potens sua essentia : quoniam nec potentia generativa neque relatio aliquid reale superaddit essentiæ.

Argumenta vero in principio hujus tripartitæ quæstionis formata, partim soluta

A sunt in præcedenti distinctione, partim in hujus corpore quæstionis.

QUÆSTIO II

Insuper quæritur hic, **An potentia dicatur in Deo univoce de potentia intelligendi et generandi atque creandi**.

Videtur quod non : quia potentia intel-
B ligendi est absolutum, potentia generandi est relativum, potentia creandi est principium productivum de nihilo. Sicque potentiæ istæ sunt diversarum rationum, respiciunt quoque actus generum diversorum : non ergo una ratione potentia prædicatur de eis.

Ad istud Alexander respondet : Potentia non dicitur in Deo æquivoce, sed analogice, id est per prius et posterius secundum rationem intelligendi. Divina enim poten-
C tia, est potentia cujus est actus per se, id est, cui per se competit agere. Per hoc quod dicitur *per se*, differt a creata potentia, quæ non est per se agendi principium. Hoc vero quod dicitur principium actus per se, convenit in Deo tam potentiæ intelligendi quam generandi ac creandi. Sed potentia intelligendi, est potentia actus qui est divina substantia : quia intelligere Dei, est sua essentia per modum actus significata. Potentia autem generandi, est potentia actus qui est de substan-
D tia : generatio namque est productio de substantia generantis. Potentia vero creandi, est potentia actus de nihilo. Secundum hoc ergo quod dicitur potentia *actus*, dicitur per prius et posterius de potentia intelligendi, generandi et creandi, secundum intelligentiam rationis. Porro quod dicitur *per se*, excludit indigentiam motoris seu agentis, sicut est in passiva potentia; indigentiam quoque materiæ et ulterioris perfectionis, sicut est in potentia creaturæ activa. Una est etiam in Deo potentia,

quum dicitur, Potentia intelligendi, A generandi, creandi; sed per actum alium et alium, aliter et aliter determinatur. Hæc Alexander.

Denique ad quæstionem qua quæritur, an potentia dicatur univoce de potentia generandi et de potentia creandi, respondet Albertus quod potentia abstractive accepta prædicatur de utraque, non æquivoce. Sed non addit an univoce vel analogice.

Thomas vero: Potentia est (inquit) medium, secundum rationem intelligendi, inter B essentiam et operationem. Hinc potentia generandi et potentia creandi, possunt considerari prout radicantur in divina essentia : et sic est una numero potentia, atque univoce dicta. Possunt item considerari ex parte qua conjunguntur operationi : sicque potentia dicitur de eis non univoce, sed per prius et posterius. — Et si quæratur, quæ harum potentiarum sit prior secundum ordinem considerationis : dicendum, quod potentia generandi, quemadmodum generatio, prior est creatione. Quod C si objiciatur, quod commune et essentiale est ante proprium ac personale, et creandi potentia communior absolutiorque est quam potentia generandi, quia communis est tribus personis, nec dicit relationem realem; potentia autem generandi, est propria Patri : dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, tunc ratione respectus adjuncti est posterius pro- D priis personarum. Hæc Thomas.

Concordat Ægidius, qui circa hæc quædam notabilia scribit, qualiter scilicet Filio ac Spiritui Sancto et creaturis similiter ac dissimiliter convenit emanare a Patre per modum intellectus ac voluntatis. Quod infra, ubi de processione Spiritus Sancti tractabitur, inducetur.

Petrus etiam ait hic : Sicut in sole potentia lucendi, illuminandi, liquefaciendi et constringendi, ex parte solis est eadem, et ex parte actuum differens, analogiamque habens; ita de potentia creandi et generandi censendum est.

Præterea Richardus scribit hoc loco : Posse creare, dicit divinam substantiam cum respectu rationis ad creaturam ut voluntarie creabilis est, non ut creata : sicque, posse creare, connotat ipsum creabile. Posse autem generare, dicit divinam substantiam cum modo non habendi eam ab alio : et sic importat respectum ad personam Filii sub ratione generabilis, non geniti, quamvis æternaliter genitus sit. Genitor vero notat respectum ad Filium ut genitum. Unde, posse generare, connotat aliquo modo generabilem. Quantum ergo ad illud absolutum quod signant posse creare, et posse generare, realiter idem sunt, et sola ratione distincta; sed quantum ad præfatos respectus, differunt plus quam sola ratione, quum posse creare, dicat respectum rationis, posse vero generare, realem respectum. Quantum autem ad connotata differunt maxime, quum posse creare, connotet creabile; posse generare, generabile increabile. Unde apparet quod ista non sit vera, Posse generare est posse creare, propter connotata diversa ac diversitatem respectuum. Hæc Richardus.

Hinc Alexander : Intentio (inquit) seu ratio potentiæ, determinatur dupliciter, scilicet per æternum et temporale : quumque determinatur per æternum, ut quum dicitur, Potentia intelligendi, nil connotatur creatum; quum vero determinatur per temporale, connotatur ens possibile.

Concordat Bonaventura, qui etiam asserit, quod comparando potentiam creandi et potentiam generandi ad id cujus sunt, sic secundum rationem intelligendi, potentia creandi est prior, quum sit naturæ; potentia autem generandi, personæ. Sed comparando eas ad id ad quod terminantur, potentia generandi est prior, quum terminetur ad æternam et increatam personam; potentia vero creandi, ad temporalem effectum. — Concordat etiam idem

doctor his quæ dicta sunt de analogia di- A vinæ potentiæ; et addit : Duplex est analogia. Una per reductionem ad unitatem naturæ secundum prius et posterius : et hæc potest esse comparando creaturam ad creaturam ; et in hac signum distribuit pro omnibus contentis, nisi sit distributio restricta ex additione, usu aut modo loquendi : ut si dicatur, Cœlum tegit omnia. Alia est analogia per reductionem ad unitatem proportionalis similitudinis, non naturæ. Et quod sic analogatur, non est inter alia, sed super alia : ideo distributio pro- B prie pro illo non distribuit, nisi sit extensa. Unde Deus non est ens inter omnia, sed super omnia. Hinc, Omnipotens, non distribuit pro potentia generandi distributione proprie sumpta, nisi fiat quædam extensio, atque ex illa per consequens fiat appropriatio quædam circa suppositum. Propterea, Omnipotens, convenit tribus personis, quia non distribuit pro generandi potentia, quæ solius est Patris. Hæc ille.

De hac demum materia scribit Udalricus in Summa sua, libro secundo : Potentia C in Deo dicitur uno modo robur naturæ ad consistendum per se et in se invariabiliter in æternum. Secundo, potentia in Deo vocatur robur naturæ in persona ad communicandum se perfecte, non solum per actum naturæ, quæ potentia vocatur potentia generandi; sed etiam per actum amoris, quæ vocatur spirandi potentia. Tertio, dicitur potentia operationum naturalium : quæ sunt, intelligere, velle. Quarto, potentia rerum causativa et creativa. Et quamvis nomen potentiæ univoce de eis D dicatur, prout unum sunt in re, tamen analogice dicitur de eisdem consideratis secundum rationes distinctas. Sic etenim prima est illa quæ est robur naturæ in æternitatis stabilitate se continentis : quoniam illa est ipsa natura, a qua aliæ potentiæ secundum rationem intelligendi fluunt. Et quia potentiæ naturalium operationum immediatius omnibus fluunt a natura, quemadmodum et ipsa natura esse non potest sine naturali operatione; ideo illa est secunda potentia, et prior quam potentia communicationis ad intra, sicut prior est perfectio rei in se, quam in respectu ad aliam. Tertia est potentia quæ virtute naturæ est in persona ad actum communicationis ejusdem naturæ; estque prior quam causandi seu creandi potentia, quoniam immediatius consequitur naturam communicabilitas sui secundum se, quam in participatione per similia. Unde ultima est causalis potentia. Hæc Udalricus.

QUÆSTIO III

Quæritur quoque, **An potentia Dei sit tantum respectu eorum quæ subjiciuntur divinæ potentiæ, videlicet respectu creaturarum seu creabilium, et non respectu productionis in divinis ad intra.**

Videtur quod non. Primo, quia ut arguit Augustinus, si Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, impotens fuit : ergo potentia Dei concernit actum generationis ad intra. — Secundo, quia Deum Filium generare, est incomparabiliter plus quam totum mundum producere : ergo in hoc maxime declaratur potentia, imo et omnipotentia Dei.

In oppositum est Magister in littera.

Ad istud respondet Albertus : Omnipotentia Dei attenditur respectu eorum quæ extra sunt, et consequitur posse commune Patris et Filii ac Spiritus Sancti. Hinc et potentia Dei dicitur respectu eorum quæ subjiciuntur potestati divinæ. Unde Filius non est impotentior Patre, quamvis non potest filium generare quemadmodum Pater : quoniam generare filium, non est aliquid horum quæ divinæ potentiæ sunt subjecta. Item, generare filium, non est aliquid, sed ad aliquid in divinis. Similiter, esse patrem, est ad aliquid, magis quam aliquid. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus libro suæ Summæ

secundo : Sola, inquiens, causalis potentia, quæ concernit effectum, proprie sortitur nomen potentiæ. Idcirco, dum signum distributivum additur ei, distribuit solam istam potentiam secundum multitudinem rationum quam habet ex relatione effectuum diversorum ad eam sicut ad causam. Ideo bene dicunt antiqui, quod posse generare et posse spirare, non est aliquid subjectum divinæ potentiæ, propter quod omnipotentia ea non comprehendit. Nec sequitur : Filius non habet generandi potentiam ut Pater, scilicet ut B gignat, ergo non est omnipotens. Hinc S. Dionysius capitulo quarto de Divinis nominibus, docet omnipotentiam Deo convenire per comparationem ad creaturas. Hæc Udalricus.

Bonaventura quoque : Potentia (inquit) Patris habet comparari ad inferius, et ad æquale : nam ad superius comparari non potest, quoniam caret eo. Et dum comparatur ad inferius, sic est potentia essentialis et essentialiter tenta; atque loquendo de tali potentia, inconveniens esset quod C aliquid posset Pater quod non posset Filius. Quum vero potentia comparatur ad æquale, tunc trahitur ad personam : sicque nullum inconveniens est, si aliqua proprietas est in Patre quæ non est in Filio; nec inde consequitur, quod aliqua potentia sit in Patre quæ non est in Filio.

Ex his patet ad objecta solutio. Nempe ad primum Thomas respondet, quod Filium generare, est de his quæ ad Patris pertinent rationem : idcirco redundaret in D impotentiam Patris, si generare non posset. Generare vero ad Filii rationem non pertinet, ideo ejus potentiæ non derogat quod non gignit. — Ad secundum dicit Albertus, quod in creaturarum productione apparet Dei potentia. In Filii vero generatione apparet Patris proprietas, scilicet generativa potentia : quæ dicitur ad aliquid, magis quam aliquid, nisi aliquid extensive sumatur, prout distinguitur contra nihil.

Sed rursus objici potest, quoniam posse generare est aliqua dignitas Patris : alias non esset proprietas personalis. Si ergo hæc dignitas Filio desit, non est Patri æqualis : ergo potest et gignere. — Ad hoc Thomas respondet, quod dignitas est de absolute dictis : ideo Patris et Filii est eadem numero dignitas, quemadmodum una essentia. Unde sicut paternitas in Patre est essentia, sic eadem essentia in Filio est, non paternitas, sed filiatio : sicque eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Hæc Thomas.

Superius vero, in secunda distinctione, *Cf.* p. 189 B', 198 C.
data est ad hujuscemodi argumenta responsio alia. Siquidem dato quod relatio seu proprietas relativa in divinis dicat perfectionem ac dignitatem, nec proprietas unius personæ insit alteri secundum propriam rationem : ex hoc tamen probari non valet aliquam divinam personam consistere imperfectam : quoniam plenitudo veræ et infinitæ deitatis in qualibet persona consistens, omnem ab ea imperfectionem excludit; et quamvis una persona non habeat alterius proprietatem secundum propriam rationem qua alteri inest, nihilo minus habet eam secundum id quod substantialiter est, et prout convenit sibi. Dictum est quoque quod eadem potentia p. 335 C', etc.
qua Pater potest generare, potest et Filius generari, juxta sensum præhabitum. Et quamvis Filio non conveniat generare, tamen id quod est generari, puta divina essentia, vere inest et convenit Filio; istudque sufficit ad divinarum perfectionem omnimodam personarum. Nam et quod persona non habet in se, secundum quemdam modum habet in alia, quæ substantialiter idem est secum.

DISTINCTIO VIII

A. *De veritate et proprietate, et incommutabilitate, et simplicitate divinæ essentiæ.*

NUNC de veritate sive proprietate, et incommutabilitate atque simplicitate divinæ naturæ, sive substantiæ sive essentiæ, agendum est. Est itaque Deus, ut ait Augustinus in quinto libro de Trinitate, sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia, quam Græci οὐσίαν vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, et ab eo quod est scire, dicta est scientia; ita ab eo quod est esse, dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit Moysi famulo suo, Ego sum qui sum; et, Dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos? Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cujus essentia non novit præteritum vel futurum. Unde Hieronymus ad Marcellam scribens, ait : Deus solus, qui exordium non habet, veræ essentiæ nomen tenet : quia in ejus comparatione qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ mutabilia sunt. De quo enim dicitur, Fuit, non est; et de quo dicitur, Erit, nondum est. Deus autem tantum est, qui non novit fuisse vel futurum esse. Solus ergo Deus vere est : cujus essentiæ comparatum nostrum esse non est.

Aug. de Trinitate, lib. v, c. 2.

Exod. III, 14.

Hier. Epist. xv; Isid. Etymol., lib. VII, c. 1.

B. *Qualiter intelligenda sint verba Hieronymi, quærendum est.*

Hic diligenter advertendum est, quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi, scilicet, Deus tantum est, et non novit fuisse vel futurum esse : tanquam non possit dici de Deo, Fuit, vel, Erit; sed tantum, Est : quum de eo scriptum frequenter reperiamus, Fuit ab æterno, fuit semper; et, Erit in sæcula, et hujusmodi. Unde videtur quia non est tantum dicendum de Deo, Fuit, vel, Est, vel, Erit. Si enim diceretur tantum, Fuit, putaretur quod desierit esse; si diceretur tantum, Est, putaretur quod non semper fuerit, sed esse cœperit; si tantum diceretur, Erit, putaretur non esse modo. Dicatur ergo quia semper fuit, est, et erit, ut intelligatur quia nec cœpit, nec desiit, nec desinet esse. De hoc Augustinus super Joannem ita ait : Quum de sempiterna re proprie dicatur, Est, secundum nos bene dicitur, Fuit, est, et erit. Fuit, quia nunquam desiit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est : non præteriit, quasi quod non maneat; non erit, quasi quod non erat. Quum ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo vere dicuntur verba cujuslibet temporis, qui nullo tempore defuit, vel deest, vel deerit. Et ideo non est mirum si de Spiritu veritatis Veritas loquens, dixit per futurum : Quæcumque audiet loquetur. Audiet,

Aug. in Joann., tract. XCIX, 5.

Ibid. 4.

scilicet ab eo a quo procedit. Audire illius est scire, idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, id est scientia, quæ non est aliud quam essentia. Audiet ergo dixit de eo quod audivit et audit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. Ecce hic dicit Augustinus, verba cujuslibet temporis dici de Deo, sed tamen proprie, est. Illud ergo quod Hieronymus dicit, ita intelligendum est : Non novit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse, id est, quum dicitur de Deo quod fuit vel erit, non est intelligendum quod præterierit vel futurus sit, sed quod exsistat simpliciter, sine aliquo temporali motu. Licet enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur, ut fuit, erit, est, erat : non tamen temporales motus esse distinguunt, scilicet præteritum, vel futurum, vel præteritum imperfectum, vel præteritum perfectum, vel præteritum plus quam perfectum ; sed essentiam sive exsistentiam suæ divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse. Unde Hilarius in septimo libro de Trinitate ait : Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

Joann. XVI, 13.

Hilar. de Trinitate, lib. VII, 11.

C. *De incommutabilitate essentiæ divinæ.*

Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie, quia nec mutatur nec mutari potest. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate : Aliæ, inquit, essentiæ vel substantiæ capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest : et ideo sola substantia vel essentia quæ est Deus, incommutabilis est : cui profecto maxime ac verissime competit esse. Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse ; et quod mutari potest, etiam si non mutetur, potest quod fuerat non esse. Ideoque illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, verissime dicitur esse, id est substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ideoque Apostolus loquens de Deo, ait : Qui solus habet immortalitatem. Ut enim ait Augustinus in libro primo de Trinitate : Quum anima quodammodo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus, Solus Deus habet immortalitatem : nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius Creatoris est. Unde Jacobus ait : Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Et David : Mutabis ea, et mutabuntur ; tu autem idem ipse es. Ideo Augustinus super Genesim dicit, quod Deus nec per loca nec per tempora movetur, creatura vero per loca et tempora. Per tempora moveri, est per affectiones commutari. Deus autem nec loco nec affectione mutari potest, qui per Prophetam ait : Ego Deus, et non mutor : qui est immutabilis solus. Unde recte solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili natura, ut ait Augustinus contra Maximinum, nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse quod erat. Unde et ipsa anima humana, quæ ideo dicitur immortalis quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quamdam mortem suam : quia si juste vivebat

Aug. de Trinitate, lib. V, c. 2.

I *Tim.* VI, 16.

Aug. op. cit. lib. I, c. 1.

Jacob. I, 17.

Ps. CI, 27, 28.

Aug. de Genesi ad litt., lib. VIII, c. 22.

Malach. III, 6.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 12.

et peccat, moritur justitiæ; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato : ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modo longum est disputare. Et creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam et angeli peccaverunt et dæmones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuicumque rationali creaturæ præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Et ideo solus Deus, ut ait Apostolus, habet immortalitatem, qui non cujusquam gratia, sed natura sua, nec potuit nec potest aliqua conversione mutari, nec potuit nec poterit aliqua mutatione peccare. Proinde, ut ait Augustinus in libro primo de Trinitate, substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem intueri et nosse, licet sit difficile, oportet. Vere ergo ac proprie incommutabilis est sola Divinitatis essentia, quæ sine sui mutatione cunctas condidit naturas.

I *Tim.* VI, 16.

Aug. de Trinitate, lib. I, c. 1.

D. *De simplicitate essentiæ divinæ naturæ, quæ sola proprie est simplex.*

Eademque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomodo simplex sit illa substantia, te docet Augustinus in sexto libro de Trinitate : Animadverte primo quare omnis creatura sit multiplex, et nullo modo vere simplex : et primum de corporali, postea de spirituali creatura. Corporalis utique creatura ex partibus constat, ita ut sit ibi aliqua pars minor, alia major, et majus sit totum quam quælibet pars; et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud est figura. Potest enim et minuta magnitudine, manere idem color et eadem figura; et colore mutato, manere eadem figura et eadem magnitudo. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo.

Ibid. lib. VI, c. 6.

E. *De spirituali creatura ostendit quomodo sit multiplex et non simplex.*

Ibidem.

Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis est multiplex, et non simplex. Quæ ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. Et ideo quum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsa tota anima vera simplicitas est. Quum enim aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem; aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia; possintque hæc et alia hujusmodi innumerabilia in animæ inveniri natura, et alia sine aliis, et alia magis, alia minus : manifestum est non simplicem, sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est : nulla ergo creatura vere simplex est. Deus vero, etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Dicitur enim magnus, bonus,

Ibid. c. 7.

sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur. Sed eadem magnitudo ejus est, quæ sapientia : non enim mole magnus est, sed virtute ; et eadem bonitas ejus est, quæ sapientia et magnitudo et veritas ; et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum aliud sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino esse.

F. *Qualiter Deus quum sit simplex, multiplex tamen dicatur.*

Hic diligenter notandum est, quum dicat Augustinus solum Deum vere simplicem esse, cur dicat eumdem multipliciter dici. Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quæ de Deo dicuntur : quæ licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Hæc enim non ita accipiuntur, quum de illa incommutabili æternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus dicuntur, quemadmodum quum de creaturis dicuntur. Unde Augustinus in sexto libro de Trinitate : Deo, inquit, est hoc esse, quod est fortem esse, vel sapientem esse, vel justum esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc esse, quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum : potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem.

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 6 et 7.

Ibid. c. 4.

G. *Tanta est Dei simplicitas, quod nulli prædicamentorum subjicitur.*

Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus in quinto libro de Trinitate, dicens : Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit ipse, pie tamen caveat, quantum potest, aliquid de illo sentire quod non sit. Ecce, si subtiliter intendas, ex his atque prædictis aperitur, illa prædicamenta artis dialecticæ Dei naturæ minime convenire, quæ nullis est subjecta accidentibus.

Ibid. lib. V, c. 1.

H. *Quod Deus non proprie sed abusive dicitur substantia.*

Unde nec proprie dicitur substantia, ut Augustinus ostendit in septimo libro de Trinitate : Sicut ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere, substantiam dicimus : si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus recte intelligitur, in quibus ut subjectis sunt ea quæ in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit, et

Ibid. lib. VII, c. 4 et 5.

* ergo ideo substantia est. Res vero* mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiæ. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex. Nefas est autem dicere ut subsistat Deus et subsit bonitati suæ, atque illa bonitas non substantia sit, vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiori intelligatur essentia : quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est.

I. *Quod non est aliquid in Deo quod non sit Deus.*

Hujus autem essentiæ simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa; sed idem est habens et quod habetur. Unde Hilarius in septimo libro de Trinitate ait : Non ex compositis Deus, qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur; neque qui spiritus est, ex disparibus formalis est : totum quod in eo est, unum est. Idem in octavo libro de Trinitate : Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum vita est, natura scilicet perfecta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens per totum ipsa. De hoc eodem Boetius in primo libro de Trinitate ait : Quocirca hoc vere unum est, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud præter id quod in eo est : neque enim subjectum fieri potest. Augustinus quoque in libro de Fide et Symbolo dicit : In Dei substantia non est aliquid quod non sit substantia, quasi aliud sit ibi substantia, et aliud quod accidit substantiæ. Sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est. Verum hæc dici possunt facile et credi, videri autem nisi puro corde omnino non possunt. Item Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate : Sic habetur in natura uniuscujusque trium, ut qui habet, hoc sit quod habet sicut immutabilis simplexque substantia. Unde Isidorus ait : Deus simplex dicitur, sive non amittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse, et aliud quod in ipso est. Et quum tantæ simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in ea trinitas personarum. Unde Augustinus in libro undecimo de Civitate Dei ait : Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia est Pater in ea solus, aut Filius in ea solus, aut Spiritus Sanctus in ea solus, aut quia est sola ista nominum trinitas sive substantia personarum, sicut Sabelliani putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relative dicitur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo vero ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet : sicut ad se ipsum dicitur vivus, habendo vitam, et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura hæc dicitur simplex, quod non sit aliud habens, et aliud id quod habet, sicut in ceteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec cor-

Hilar. de Trinitate, lib. VII, 27.
Ibid. lib. VIII, 43.
Boetius de Unitate Trinit., c. 2.
Aug. de Fide et Symb. c. IX, 20.
Id. de Trinitate, lib. XV, c. 17.
Isid. Etym., lib. VII, c. 1, 26; Sent., lib. I, c. 1, 6.
Aug. de Civit. Dei, lib. XI, c. 10.

pus color, nec anima est sapientia. Ecce quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinæ substantiæ, juxta infirmitatis nostræ valetudinem assignavimus.

SUMMA

DISTINCTIONIS OCTAVÆ

CONSEQUENTER in hac distinctione octava tractat Magister de quibusdam absolutis proprietatibus Dei. Et dividitur in tres partes, secundum quod de tribus Dei proprietatibus loquitur. Primo, de veritate; secundo, de incommutabilitate; tertio, de simplicitate : inter quas veritas est proprietas principalis, tanquam per prius consequens esse divinum, sicut et unitas. Idcirco distinctio ista sic inchoatur : *Nunc de veritate sive proprietate,* quasi veritas et proprietas nunc pro eodem sumantur, vel quasi veritas sit solum proprietas Dei. Porro quod veritas rei conveniat Deo seu divinæ naturæ, probat ex hoc quod ipsum esse conveniat Deo potissime, ita quod esse Dei, est esse æternum invariabiliter præsens et summe incomparabiliterque perfectum, plenum ac infinitum, et sic maxime ratum ac solidum.

QUÆSTIO PRIMA

PRimo ergo hic quæritur **De veritate, quid sit et quotuplex, et qualiter Deo conveniat.**

Videtur autem quod non conveniat Deo: quia secundum Philosophum, bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in intellectu : ergo divinæ naturæ in se ipsa non competit veritas. — Rursus, si veritas est proprietas Dei, ergo simili ratione bonitas ac unitas, quum ista sint æque communia et cum ente convertibilia : et si bonitas ac unitas sunt proprietates Dei, cur de eis non tractat hic sicut de veritate?

A De hac re, utpote quid sit veritas, loquitur Alexander : Ponendæ sunt notificationes veri ac veritatis a diversis doctoribus assignatæ. Augustinus in libro Soliloquiorum definit sic : Verum est quod videtur ita ut est. Hæc autem descriptio veri colligitur ex suo opposito : si enim falsum est quod aliter videtur quam est, ergo verum est quod ita est ut videtur. Insuper in eodem libro loquitur Augustinus : Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere. Iterum ait
B ibidem : Verum est id quod est. In libro quoque de Vera religione : Veritas (inquit) est qua ostenditur id quod est; et colligitur sic : si falsitas est qua id putatur quod non est, ea est veritas qua ostenditur quod est. Cui descriptioni similis est quam ponit Hilarius : Verum, inquiens, est declarativum seu manifestativum ipsius esse. Rursus, in libro de Vera religione loquitur Augustinus : Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est, unde (id est de qua dissi-
C militudine) falsitas oritur. Anselmus vero in libro de Veritate, disseruit : Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Porro quidam philosophus sic definit : Veritas est adæquatio rei et intellectus, quemadmodum generaliter est adæquatio signi atque signati. Ponitur etiam ista : Veritas est indivisio esse et quod est. — Hæ descriptiones sic distinguuntur. Nam quædam earum communis est ad omnem veritatem, tam creatam quam increatam : videlicet ista, Veritas est rectitudo sola
D mente perceptibilis. Et nomine rectitudinis, dividitur ab omni re quæ rectitudo non appellatur; et per id, « sola mente perceptibilis », dividitur a rectitudine omni visibili. Quædam vero datæ sunt de veritate comprehensionis, ut illa : Verum est quod ita est ut videtur; et illa : Verum

est quod ita est ut cognitori videtur, etc. Quædam vero, de veritate signi seu significationis, ut illa : Veritas est adæquatio signi, rei, vel intellectus. Aliquæ autem, de veritate rei, ut illæ duæ : Veritas est id quod est; et, Veritas est indivisio esse et quod est. Nonnullæ dantur principaliter de increata veritate, ut duæ hæ Augustini : Veritas est qua ostenditur id quod est. Et in idem redit descriptio Hilarii. Prima namque veritas se habet ad intelligibilia sicut lux solis ad visibilia. Itemque descriptio illa : Veritas est summa similitudo, etc., quæ datur de veritate increata prout personaliter sumitur et Filio appropriatur, quemadmodum unitas Patri, et bonitas Spiritui Sancto. Sicque Filius est summa similitudo principii, id est Dei Patris. Præcedens vero veritatis descriptio datur de veritate increata essentialiter dicta.

Insuper veritas multiplex est, utpote increata, quæ Deus est, et creata. Et ista est multiplex. Est enim veritas signi, ut in
Zach. VIII, 16. sermone, juxta illud Zachariæ : Loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo. Et est veritas cogitationis, secundum illud
Ps. XIV, 3. in Psalmo : Qui loquitur veritatem in corde suo. Est etiam veritas voluntatis, juxta
Joann. VIII, 44. illud : Diabolus in veritate non stetit. Est item veritas operationis, de qua in Joanne
Ibid. III, 21. : Omnis qui facit veritatem, venit ad lucem. Et quoniam unumquodque ita se habet ad veritatem, sicut ad esse et entitatem, idcirco in omnibus rebus est aliqua veritas. Unde quemadmodum aliqua habent esse necessarium, aliqua esse contingens; sic in rebus duplex est veritas, scilicet veritas necessitatis et veritas contingentiæ, sicut et in significatione et enuntiatione. Ex quibus patet responsio ad quæstionem qua quæritur, in quibus sit veritas. — Si autem quæratur, an tantum sit una veritas, an plures : dicendum quod veritas rei dicitur duobus modis. Primo indivisio ipsius esse et quod est, secundum quod asserit Augustinus : Veritas est id quod est. Et veritas ista fundatur super debita principia essentiæ rerum et

A debitam eorum unionem in creaturis. Hinc veritas ista multiplicatur secundum multiplicationem essentiæ rerum. Alio modo, secundum quod ab Augustino veritas dicitur lux intelligibilis, eo quod instar lucis manifestat omnia vera, et tenet atque conservat in esse quemadmodum lux est principium conservativum suorum effectuum : prout dicitur ab Anselmo, rectitudo mente perceptibilis, eo quod per ipsam mensurantur omnia vera, sicut per tempus temporalia omnia. Sicque est una sola
B veritas prima et summa. — Præterea, si quæratur an plures veritates sint ab æterno : dicendum quod una sola est veritas cui proprium est esse sine initio, scilicet veritas prima, quæ omnium aliarum veritatum est principium, priorque illis causalitate atque duratione. — Ex quo habetur responsio, si quæratur an veritas sit æterna, et utrum enuntiabilia sint ab æterno. Et apparet quod sic, quoniam Augustinus affirmat : Nil magis æternum quam ratio circuli, et duo ac tria esse quinque.
C Similiter sine initio verum est : Antichristus nascetur; et ab æterno verum fuit : Mundus erit. Ad quod respondendum, quod veritas talium propositionum uno modo potest retorqueri ad ea in quibus radicatur ut in subjecto : et ita non sunt æternæ, sicut nec res ipsæ, nisi sumatur æternum pro perpetuo, aut pro sempiterno. Alio modo retorquetur ad primam veritatem et ad divinæ mentis notitiam : sicque unaquæque earum æterna est, nec aliud est quam Deus. Nec tamen idcirco simpli-
D citer est dicendum, quod ratio circuli sit Deus, sed ratio circuli prout est in Deo. Sic Antichristum fore, in mente divina fuit æternaliter verum; nec aliud fuit quam Deum esse facturum Antichristum, seu Deus Antichristum facturus. Sic quoque per relationem ad Deum non aliud fuit, Antichristum futurum esse, quam Petrum futurum esse. Hinc sicut dicimus plures esse ideas per comparationem ad ideata, quæ tamen ideæ per comparationem ad mentem divinam in qua sunt, unum sunt;

sic hujusmodi veritates in re ad extra sunt plures, sed una in Deo. — Hæc Alexander.

Thomas autem, non in hac distinctione
q. 5, art. 1. octava, sed infra, distinctione nonadecima, scribit de ista materia satis diffuse. Et primo quærit, an veritas rei sit idem quod ejus essentia. Ad quod respondet : Quædam totum esse suum habent extra animam, ut homo, lapis. Quædam nil habent de esse, nisi in anima, ut Chimæra. Quædam vero habent fundamentum in re, sed complementum formalis rationis eorum est per operationem animæ : ut sunt universalia, quorum ratio per abstractionem a particularibus completur; et tempus, ac etiam veritas, cujus ratio completur per actionem intellectus apprehendentis rem eo modo quo est. Hinc secundum Philosophum, verum et falsum sunt in anima. Quumque in re sint quidditas ejus et esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; atque in actione intellectus accipientis esse rei sicuti est, per similationem quamdam ad ipsum, completur relatio adæquationis, in qua consistit ratio veritatis. Hinc esse rei causa est veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Nihilo minus ratio veritatis prius est in intellectu quam in re : quemadmodum medicinalia sunt causa sanitatis in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum. Itaque verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione in quantum est signum veritatis illius, et de re in quantum est causa veritatis. Unde res dicitur vera, quæ nata est facere de se veram conceptionem. Utraque quoque veritas, scilicet rei et intellectus, reducitur in Deum tanquam in primum principium: cujus esse est causa omnis esse, et cujus intelligere causa est omnis cognitionis. Ideo ipse est veritas prima, et maxime verus : quoniam unumquodque ita se habet ad veritatem sicut ad esse. Propter quod secundo Metaphysicæ ait Philosophus, quod prima causa essendi, est prima causa veritatis. Porro veritas enuntiationis redu-
A citur in prima principia per se nota, præsertim in illud, Affirmatio et negatio non sunt simul veræ, ut asserit Avicenna. Dicendum ergo quod veritas secundum rationem addit super essentiam ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus. — Quum vero Anselmus veritatem definit, quod sit « rectitudo », metaphorice loquitur : quoniam rectitudo proprie est passio continui. Et quamvis bonitas ac justitia sint quædam rectitudines sola mente perceptibiles, veritas tamen formaliter dif-
B fert ab eis, et rectitudo secundum diversas rationes competit ipsis. Invenitur namque in recto quædam æqualis proportio principii et medii ac finis. Hinc secundum quod aliquis in distribuendo servat medium æquitatis, seu mensuram æqualitatis justitiæ, aut tenorem præcepti, dicitur rectitudo justitiæ; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis; sed in quantum non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, vocatur recti-
C tudo veritatis. Quemadmodum enim unum superaddit enti rationem indivisionis, et bonum rationem finis; sic verum, rationem ordinis ad cognitionem. Hæc Thomas in præfata distinctione.

At vero in prima parte Summæ, quæstione sextadecima, ad quæstionem qua quærit, an veritas sit in re vel intellectu, testatur : Quemadmodum bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum dicit id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum
D seu quamcumque cognitionem, quod cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem, secundum quod appetens inclinatur in rem appetitam. Sicque terminus appetitus, est bonum in re appetibili; terminus vero cognitionis, verum in intellectu. Quemadmodum autem bonum est in re in quantum habet ordinem ad appetitum, propter quod ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita quum verum

sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est ut ratio veri ab intellectu derivetur ad rem intellectam, ita ut res intellecta dicatur vera, secundum quod ordinem aliquem habet ad intellectum. Porro ad intellectum potest ordinem habere dupliciter, scilicet per se, et per accidens. Per se quidem ordinem habet ad intellectum a quo secundum esse suum dependet : velut si domus comparetur ad intellectum artificis ; per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet, et a quo cognoscibilis est. Judicium vero de re non sumitur secundum id quod ei per accidens convenit, sed secundum id quod convenit ei per se. Hinc quælibet res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Unde artificiata dicuntur vera, per comparationem ad intellectum artificis : ut vera domus, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente domificatoris. Consimiliter res naturales dicuntur veræ, prout assequuntur similitudinem idearum mentis divinæ : ut verus lapis, qui habet naturam juxta divinæ mentis præordinationem. Hinc asserit Avicenna : Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Hinc constat quod Deo potissime convenit esse verum, imo et ipsam veritatem, quum ipse omnia plenissime apprehendat ; suumque esse non solum est conforme suæ cognitioni, sed et realiter idem cum ea ; et suum intelligere, est mensura et causa omnis alterius esse atque notitiæ veræ. — Præterea, si quæratur an veritas sit mutabilis : respondendum quod veritas intellectus creati humani dupliciter potest mutari. Uno modo ex parte rei quæ subest mutationi ; alio modo ex parte intellectus qui de re eodem modo se habente, nunc ita, nunc aliter sentit, vel de re variata uniformiter opinatur. — Hæc Thomas, qui in ceteris Alexandro concordat.

Porro ad quæstionem qua quæritur, an sit una sola veritas in omnibus veris, Pe-

A trus respondet : Veritas comparatur ad tria, videlicet : ad subjectum quod informat ; ad principium quod imitatur et repræsentat, puta ad intellectum divinum ; ad intellectum quoque humanum, quem excitat atque illuminat. Quum ergo veritas sit media inter duplicem intellectum, videlicet divinum, a quo mensuratur, et humanum, quem mensurat seu regulat, potest intelligi numerari tripliciter. Primo, per comparationem ad subjectum : et ita sunt plures veritates simpliciter secun-

B dum multitudinem subjectorum seu intellectuum quibus insunt. Secundo, per comparationem ad intellectum divinum : et ita est una omnium secundum quid, quoniam omnis veritas creata attenditur in comparatione adæquationis ad intellectum divinum. Tertio, ad intellectum creatum : et ita plures sunt veritates, quoniam res diversæ aptæ natæ sunt facere diversas conceptiones in intellectu. Hoc quoque sciendum, quod una est veritas omnium exemplaris et efficiens, non creata. Unde

C in libro de Veritate ait Anselmus : Sicut unum solum est tempus omnium temporalium, sic una est veritas universorum verorum. Quod etiam probat sic : Pereunte vero, non perit hæc veritas, quod verum est perisse verum. Hæc Petrus.

Concordat Thomas in Summa, loco prætacto : Veritas, inquiens, per prius est in intellectu, et per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout est in intellectu, sic multæ sunt veritates *q. 16, art. 6.*

D in intellectibus multis, imo et in uno intellectu creato, secundum multitudinem cognitorum. Propter quod ait Glossa super illud in Psalmo, Diminutæ sunt veritates a filiis hominum : Sicut ab una facie hominis resultant similitudines plures in speculo, sic ab una veritate divina resultant multæ veritates in rebus ac mentibus ; et sicut plurium rerum similitudines relucent in speculo uno, sic omnium rerum creatarum veritates resplendent in mente divina. Si vero loquamur de veri- *Ps. xi. 2.*

tate secundum quod est in rebus, sic omnes res sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque per suam entitatem assimilatur. Et sic, quamvis sint plures formæ atque essentiæ rerum, tamen una est veritas intellectus divini, secundum quam, id est secundum cujus imitationem et participationem, omnes res denominantur veræ. Unde et mens humana judicat de rebus, non secundum veritatem quamcumque, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in anima tanquam
Ps. IV, 7. in speculo, juxta illud : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Hæc Thomas.

Amplius quæri potest, an in solo Deo sit veritas. Videtur quod sic, quia Hieronymus ait : Solus Deus vere est. Et Augustinus : Lux (inquit) increata est ratio cognoscendi se et cetera omnia.

Ad hoc Petrus respondet : Veritas dupliciter dicitur. Primo, prout falsitati opponitur, et ita non convenit Deo tantum. Secundo, prout opponitur permixtioni : unde dicitur verum aurum, cui nihil metalli alterius est admixtum. Et sic convenit Deo solum, quoniam nihil privationis, nihil defectionis aut non esse ei miscetur,
I Joann. I, 5. juxta illud : Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ. Sicque intelligendum est verbum Hieronymi. Verbum vero Augustini ita est exponendum, quod Deus est ratio seu medium intelligendi cetera omnia efficiens, non autem ratio formalis. Hæc Petrus.

Denique duobus prætactis modis sumendi veritatem, quidam addunt tertium : utpote, prout veritas opponitur vanitati. Et sic rursus convenit Deo dumtaxat, quum
Rom. VIII, 20. omni creaturæ vanitas sit admixta.

Circa hæc scribit Richardus : Veritas ex hoc est in intellectu, quia intelligit ipsum intelligibile secundum quod est, ita quod apprehensio intellectus, seu intellectus apprehendendo, conformatur intelligibili. Hinc aliqui dicunt quod veritas est adæquatio rei et intellectus. Porro divinus
A intellectus intelligit suam essentiam sicut est, etc., sicut præhabitum est. Denique veritas est in essentia rei dupliciter. Primo, in quantum per eam res (quantum in se est) ostendit id quod ipsa est, etiam quamvis hoc nullus consideret. Sicque veritas est ratio per quam ens est objectum intellectus : quoniam nisi res nata esset ostendere quod est, non posset intelligi. Verumtamen ratio illa non est primo intellecta, sed ens absolute est primo intellectum. Secundo, in quantum res per suam
B essentiam conformatur intellectui primo, et exemplari rationi quam habet in eo. Et quoniam intellectus creati artificis non est immutabiliter verus, sed potest concipere falsum rei artificialis exemplar; ideo, quamvis in conformitate rei artificialis ad intellectum creati artificis, aliquo modo consistat veritas rei artificiatæ, non tamen simpliciter, quoniam non est veritas in tali conformitate, nisi in quantum exemplar hujusmodi intellectus concordat exemplari rei in mente artificis increati.
C Hæc Richardus. — Concordat Bonaventura.

Albertus quoque hic loquitur : Quamvis verum diversis modis sumatur, tamen hic dicitur verum, quod est naturæ extraneæ impermixtum. Sunt autem tria rei præsertim extranea, puta privatio, potentialitas, diversitas. Quod enim in privatione est, non est, sed aptitudinem habet essendi; et quod in potentia est, nondum est, sed potest esse; et id in quo diversitas est, non habet purum et proprium esse, sed diversorum. Et quoniam nullum ho-
D rum trium in Deo est, quum ipse sit purus et invariabilis actus ac maxime simplex, ipse solus est vere et plene ens, et verus ac veritas. Hæc Albertus.

Udalricus demum libro suæ Summæ secundo : Deus est, inquit, veritas prima; et veritas duplici ratione convenit ei, videlicet veritas suæ naturæ, et veritas sui intellectus. Veritas divinæ naturæ secundum rem est divina essentia; tamen secundum rationem veritas superaddit essentiæ intentionem proprietatis, secundum Avicen-

nam dicentem : Veritas rei est proprietas A sui esse, quod stabilitum est ei et perfectum in actu : quia proprietas naturæ non consistit in potentia materiæ, sed in forma et actu determinante materiam ad esse specialis naturæ. Hæc autem proprietas perfecte invenitur in Deo, actualiter sine potentia, habitualiter sine privatione, simpliciter sine permixtione, et essentialiter sine participatione. Porro veritas divini intellectus est perfecta cognitio ejus, habens quidquid ad perfectam cognitionem est pertinens : a qua veritate divina causatur B omnis veritas rerum; nomenque veritatis analogica communitate dicitur de Creatore et creaturis. Hæc Udalricus.

Qui capitulo quinto præallegati libri reprehendit præinductam Thomæ positionem, dicentis quod ratio veri per actum rationis completur. Ait ergo Udalricus : Veritatem rei aliqui dicunt in rebus esse materialiter, formaliter autem rationem ejus compleri per intellectum, contradicentes in hoc Hilario, Augustino, Aristoteli, et Avicennæ, qui omnes hanc veritatem C dicunt ipsum esse rei, nullam mentionem facientes de anima. Errant autem, quoniam nomen non convenit alicui rei ratione ejus quod materiale est sine formali. Alioqui, si ejus quidditas non esset comprehensa ab intellectu, vel non esset res vera, aut esset minus vera quam id cujus quidditas est in intellectu : quod falsum est, quoniam lapis in profundo terræ absconditus et nunquam visus, non est minus lapis quam ille qui visus est. Innituntur tamen et ipsi verbo Philosophi protestan- D tis quod verum et falsum sunt in intellectu, quum tamen Philosophus ibi non loquatur de veritate rei, sed de veritate quæ in compositione intellectus consistit, ut patet sexto Metaphysicæ ex circumstantia litteræ. Hæc Udalricus.

De hac item materia, scilicet quod Deus est veritas, et veritas prorsus purissima, prima ac summa, tractat Thomas in Summa contra gentiles, libro primo, capitulo sexto et duobus sequentibus.

Præterea, sicut Udalricus, sic et Ægidius contradicit hoc loco præinductæ positioni sancti Doctoris atque sequacium ejus; tamen alia ratione. Udalricus namque prætendit, quod veritas absolute loquendo sit etiam in ipsis rebus. Ægidius vero videtur prætendere, quod veritas formaliter ac proprie et subjective sit solum in intellectu. Positio autem B. Thomæ inter hos medium tenet, et rationabiliter, ut apparet. Nam juxta præhabita, veritas competit rebus creatis et ipsis naturis, duabus ex causis : primo, in quantum habent conformitatem et assimilationem cum exemplaribus et idealibus suis formis ac rationibus quas habent in mente primi artificis, supersapientissimi Creatoris; secundo, in quantum natæ sunt facere veram apprehensionem de se in mente consideratoris. Sicque utraque causa seu ratio ista veri ac veritatis, habitudinem dicit et ordinem quemdam ad intellectum : quoniam prima denotat comparationem, respectum ac ordinem ad intellectum increatum divinum; secunda, ad intellectum creatum, præsertim humanum.

Objectiones autem Udalrici faciliter queunt solvi. Ut quum ait nomen non convenire alicui rei ratione sui materialis absque suo formali, hoc potest concedi : et dico quod sicut formale ac complementum motus et temporis ac universalis est ab anima, nihilo minus nomina ista passim adscribuntur rebus per ea significatis, tam in Scripturis et libris theologorum, quam philosophorum, absque hoc quod mentio fiat de anima, cujus consideratio causa est hujuscemodi complementi. Ita et nomen veri ac veritatis in theologia et philosophia attribuitur non solum veritati mentis ac propositionis, sed etiam naturarum et rerum ac operum sine mentione ipsius animæ. Nec exprimi oportet causam complementi illius, sed ipsum formale in nomine rei aliquo modo insinuatur. — Quumque arguitur quod lapis incognitus non minus est verus lapis quam cognitus : respondetur quod omnis res

creata, ab intellectu divino indesinenter cognoscitur, et ab intellectu creato semper est agnoscibilis; nec oportet ut a quolibet intellectu intueatur aut incessanter apprehendatur, sed sufficit consideratio illa ex qua ei nomen impositum est, sicut de motu et tempore atque de universali jam tactum est. — Ægidius vero circa hæc scribit multa quæ possent facillime solvi : quod brevitati studens pertranseo.

Præterea, circa quæstionem qua quæritur, an veritas sit in rebus vel in anima, Durandus inter cetera scribit : Hic videnda sunt duo : primum, quid sit veritas; secundum, in quo sit. Circa primum communiter dicitur, quod veritas est conformitas seu assimilatio rei ad intellectum, vel potius ipsius intellectus ad rem : quod non est intelligendum de adæquatione quantum ad essentiam vel ad esse, quum res intellecta quandoque sit corpus, intellectus autem spiritualis potentia. Talis ergo conformitas attenditur secundum aliquid quod est in intellectu inhærenter aut subjective. Dicuntque aliqui, quod attenditur secundum aliquid quod subjective est in intellectu : quod est similitudo seu species rei cognitæ; vel secundum negantes hujusmodi species, ipse actus intelligendi, qui etiam est similitudo rei intellectæ. Quod non videtur posse stare, quoniam talis conformitas aut esset in essendo, aut in repræsentando. Non primum, quum omne quod subjective est in anima, sit accidens; res autem intellecta frequenter est substantia : quæ diversorum sunt generum. Nec secundum, quoniam repræsentatio rei apud intellectum, præcedit saltem ordine naturæ actum intelligendi. Prius namque ordine naturæ oportet objectum esse præsens seu repræsentatum potentiæ, antequam sequatur cognitio. Veritas autem simul est secundum naturam cum actu intelligendi, aut posterior : ergo veritas non consistit in adæquatione aut conformitate quæ est inter speciem et rem quantum ad repræsentationem. Sic-A que adæquatio illa non attenditur penes aliquid quod sit subjective in intellectu : ergo attenditur secundum aliquid quod in intellectu sit objective dumtaxat. Quocirca notandum, quod veritas non est conformitas aliqua quæ sit inter intellectum et actum intelligendi, vel inter speciem et rem intellectam; sed est conformitas rei ut intellecta est, ad se ipsam, secundum illud quod est natura ipsius. In hoc quippe primo consistit veritas, quod res sic apprehendatur sicut est in sua natu-B ra, et in opposito consistit falsitas. Sicque veritas non est nisi relatio rationis, ejusdem ad se ipsum, secundum aliud et aliud esse, videlicet secundum esse intellectum, apprehensum seu cognitum, et secundum esse reale. Porro res ad extra non dicitur vera, nisi quoniam nata est apud intellectum causare apprehensionem suæ entitati conformem; et per oppositum dicitur falsa. Ergo propositioni et intellectui atque rei ad extra ut sic, convenit veritas ratione rei intellectæ : non quia intellecta C est solum (alioqui omne intellectum esset verum), sed quia intellecta est conformiter ad se ipsam ut est in natura sua : ita quod hæc conformitas primo est rei ad se ipsam secundum aliud et aliud esse; et tamen derivatur ad intellectum, qui dicitur verus in quantum apprehendit rem uniformiter ad naturam ipsius; ultimo vero est propositionis signantis rem sic uniformiter apprehensam. — Si autem quæratur in quo sit veritas, respondendum quod esse in aliquo quantum ad præsens D dupliciter potest intelligi, utpote subjective et objective. Si itaque quæratur in quo sit veritas subjective, dicendum quod nusquam est. Quidquid enim est alicubi subjective, sive in re, sive in anima, est res vera, et non ratio tantum seu ens rationis. Veritas autem est tantum ens seu relatio rationis : quia quod competit rei solum secundum esse intellectus, non est res, sed ratio tantum. Veritas autem competit rei intellectæ, solum secundum esse intellectus. Est ergo veritas relatio ratio-

nis, quum sit conformitas rei ut intellecta est, ad se ipsam ut nata est esse. Sicque patet quod veritas in nullo est subjective. Hæc Durandus.

Contra cujus positionem non videtur necessarium multum argui, quum a communi Catholicorum doctrina sit aliena. Verum enim cum ente convertitur, nec reale quid superaddit enti : idcirco est ens reale. Et quamvis formalis ratio veri dicatur per actum rationis compleri, ex hoc tamen non sequitur quod solum sit ens rationis, sicut nec tempus aut motus. Imo materialiter est in re, formaliter quoque et actualiter, per comparationem ad intellectum divinum causalem. Denique, sicut veritas rei est in re realiter sicut bonitas et unitas, sic veritas intellectus est subjective ac realiter in intellectu, quem et vere realiterque denominat, sive veritas intellectus dicatur vera cognitio, seu simile quiddam. Amplius, quum intellectus directe apprehendat per abstractionem a rebus, non cognoscit rem sicut in sua consistit natura, in qua particulariter mutabiliterque consistit, sed juxta esse ab individualibus appendiciis depuratum. Unde secundum Philosophum atque Boetium, cognitio (præsertim intellectualis) fit secundum modum cognoscentis, non cogniti : sicut et res dicitur esse in alio secundum modum ejus in quo est, puta recipientis, non secundum proprium modum. Multa autem contra hæc dicta Durandi objici possent, de quibus quum plana sint et satis præhabita, reor pertranseundum.

Objectionum autem in principio inductarum solutio patet ex dictis.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **An Esse seu Qui est, sit primum et proprium nomen Dei, et an Deus sit esse omnium rerum.**

Quod Esse, seu Qui est, non sit primum
A aut proprium nomen Dei, probatur. Primo, quoniam esse est communissimum et summe transcendens : non ergo est alicui proprium, sed universis commune. — Secundo, quanto aliqua sunt communiora, tanto sunt magis indeterminata et contrahibilia ac in potentia : ergo minime competunt Deo, qui est actus purus, ens incontrahibile, et de se maxime hic. — Tertio, quoniam nomina de Deo affirmative dicta, verius magisque proprie de ipso negantur. Ergo non esse potius convenit Deo quam
B esse : quod et ultimo Mysticæ theologiæ capitulo divinus Dionysius apertissime contestatur. — Quarto, quia ut fertur in libro de Causis, esse est prima rerum creatarum : ergo non prædicatur de Deo, qui est ens increatum. — Quinto, quoniam Christus in Evangelio ait : Nemo bonus nisi *Marc.* x, 18.
Deus. Ergo bonum, est primum et proprium Dei nomen. Quod et in libro de Divinis nominibus S. Dionysius sentire videtur, prius determinando ibidem de bono et qualiter competat Deo, quam de ente
C aut esse.

In oppositum est quod Deus in Exodo ait ad Moysen : Ego sum qui sum; hæc *Exod.* III, 14.
dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos. Et sanctus Job loquitur : Deus solus *Job* XXIII, 13.
est; itemque, Nonne tu qui solus es? In *Ibid.* XIV, 4.
Jeremia quoque legitur : Qui creavit omnia, ipse est, et Israel sceptrum hereditatis *Jer.* LI, 19.
ejus. Hinc nono libri primi capitulo asserit Damascenus : Principalius eorum quæ de Deo dicuntur nominibus, esse videtur Qui est, quemadmodum ipse oraculo lo-
D quens Moysi in monte, ait : Dic filiis Israel, Qui est, misit me. Totum enim in se ipso comprehendit esse, velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.

Ad hoc Alexander respondet : Hoc nomen, Qui est, potest duobus modis considerari. Primo, ut est nomen infinitum, et ita est essentiale. Sicque secundum Damascenum, significat divinam essentiam velut quoddam pelagus substantiæ infinitæ et indeterminatæ. Secundo, ut est relati-

vum : et hoc dupliciter : primo, secundum proprietatem sermonis qua dictum est, Qui est, misit me; secundo, secundum appropriationem. Si ergo respiciatur sermonis proprietas, determinatur per substantivum antecedens, quod est essentiale. *Exod.* III, 13, 14. Unde dicitur ibi : Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Et sequitur : Si dixerint, Quod est nomen ejus? dices, Ego sum qui sum; hæc dices, Qui est, misit me. Porro si adspiciatur appropriatio, tunc nomen hoc, Qui est, attribuitur Filio, sicut et liberatio generis humani, quæ ibi præfigu- B rabatur. *Is.* LXV, 1. Hinc super illud Isaiæ, Ecce ego ad gentes, Glossa fatetur : Filius loquitur, qui Moysi dixit, Ego sum qui sum. At vero ut est relativum, habet in intellectu suo articulum subjectivi, ratione cujus arctatur ad supponendum personam, et non quamlibet, sed Filii. Articulus namque discretionem notitiamve importat quæ Filio appropriatur. Hæc Alexander.

Thomas quoque : Inter alia (inquit) nomina, Qui est, est maxime proprium Dei nomen. Cujus est quadruplex ratio. Prima C sumitur ex Hieronymi verbis in littera, ex perfectione divina. Illud enim perfectum est, cujus nihil est extra ipsum. Et tale est esse divinum, in quo nihil præteriit, nec quidquam futurum est, sed totum æternaliter ac perfectissime præsens est : esse vero temporalium partim jam abiit, et aliquid ei futurum est. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni, dicentis quod Qui est, significat esse indeterminate, et non quid est. Et quia in hac via de Deo cognoscimus quia est, non quid est, D nec valemus rem nominare nisi prout eam cognoscimus : ideo Deus propriissime nominatur a nobis, Qui est. Tertia sumitur ex verbis B. Dionysii in libro de *cap.* v. Divinis nominibus protestantis, quod inter omnes divinæ bonitatis participationes, esse est primum et quasi principium aliarum, præhabens in se omnia illa secundum modum unitum, sicut et Deus est principium universorum, et in ipso omnia unum sunt. Quarta ex verbis accipitur

A Avicennæ, dicentis quoniam, quum in omnibus sit quidditas, per quam unumquodque in determinata consistit natura, et esse, per quod dicitur esse in actu : hoc nomen, res, imponitur rei a sua quidditate; ens vero seu qui est, ab actu essendi. Quumque in creaturis esse ab essentia differat, res creata proprie denominatur a sua quidditate, non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. Porro in Deo ipsum esse est quidditas ejus : ideo nomen quod ab esse accipitur, proprie nominat ipsum, B et esse est proprium nomen ejus. Hæc Thomas in Scripto.

Idem in prima parte Summæ suæ, quæstione tertiadecima, ubi inter cetera dicit : Hoc nomen, Qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo, propter suam significationem. Non enim significat aliquam formam, sed ipsum esse. Idcirco, quum esse Dei sit ejus essentia, maxime competit Deo. Secundo, propter suam universalitatem, qua alia omnia nomina includit et comprehendit. Alia autem nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ente seu esse, tamen superaddunt aliquid secundum rationem, sicque quodammodo ipsum determinant et informant. Intellectus vero noster non potest in statu præsenti essentiam Dei cognoscere secundum quod est in se; et quemcumque modum determinet circa id quod de ea intelligit, deficit a modo quo Deus est in se ipso. Hinc quo nomina sunt magis indeterminata, absoluta atque communia, tanto plus proprie dicuntur a nobis de Deo. Tertio, ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti : quod potissime competit Deo, cujus esse non novit præteritum nec futurum. — Si autem objiciatur, quod hoc nomen, Qui est, est magis communicabile quam nomen hoc, Deus, aut nomen Domini tetragrammaton, ergo minus proprie competit Deo quam illa : dicendum quod hoc nomen, Qui est, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, Deus, quantum ad id a quo nomen imponitur, puta ab es-

se, tam quoad modum significandi quam A quoad modum consignificandi. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen, magis proprium est nomen hoc, Deus, quod impositum est ad significandum divinam naturam ; et adhuc magis proprium est nomen tetragrammaton, quod impositum est ad significandum Dei substantiam incommunicabilem, nude et absolute in se, et (ut loqui sic liceat) singularem. Hæc Thomas in Summa.

Qui item in Summa contra gentiles, libri primi capitulo vicesimo secundo, super B his loquitur satis profunde. Ubi et sanctum allegat Hilarium, asserentem : Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, manens causa, et naturalis generis proprietas. Quod et in littera allegatur. — Concordant Petrus et Richardus.

p. 225 C. Denique, supra in tertia distinctione allegata sunt dicta quædam Bonaventuræ in Itinerario mentis in Deum, quam proprie, eminenter, plene, perfecte et incomparabiliter, esse conveniat Deo : ita quod quidquid excogitari potest aut concipi pertinere C ad omnimodam plenitudinem, nobilitatem, perfectionem, excellentiam et beatitudinem ipsius esse, hoc totum cum perfectione penitus infinita, superperfectissime, supersimplicissime et prorsus incomprehensibiliter convenit Deo excelso et adorando. Unde in prætacto tractatu scribit Bonaventura : Vide ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi quod ipsum non potest cogitari ut aliunde acceptum, ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo, nec de alio D potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se, nec a se, id est non aliunde ? Occurrit etiam tibi ut omnino carens non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed æternum. Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habens nisi quod est ipsum esse, ac per hoc nullo modo compositum, sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis (quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non esse), ac per hoc ut summe actualissimum. Occurrit tibi ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum. Si hæc vides in pura mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis æternæ lucis illustratione. — Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam hoc ipsum esse, est primum et novissimum, est æternum et præsentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum, et tamen omnimodum. Si hæc pura mente miraris, majori luce perfunderis, dum ulterius vides quod ideo est novissimum, quia primum. Quia enim primum, omnia operatur propter se ipsum : idcirco necesse est quod sit omnium ultimus finis, initium et consummatio, Alpha et Omega. *Apoc.* 1, 8. Ideo quoque est præsentissimum, quia æternum. Quia enim æternum, non fluit ab alio, nec deficit a se ipso, nec decurrit ab uno in aliud : ergo nec habet præteritum, nec futurum, sed esse præsens tantum. Et quia est simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute. Ideo etiam est immutabilissimum, quia actualissimum. Quum enim sit actualissimum, est actus purus ; et quod tale est, nihil novi acquirit, nihil habitum perdit : idcirco non potest mutari. Ideo item immensum, quoniam perfectissimum. Nempe quum sit perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius, majus aut dignius : ideo infinitum. Ideo demum omnimodum, quoniam summe unum. Quia etenim summe unum, ideo est omnis multitudinis universale principium, quoniam omnis multitudo fluit ab uno ; atque per hoc ipsum, est universalis omnium causa efficiens et exemplaris ac terminans, tanquam causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi. Est ergo omnimodum, non sicut omnium forma* aut esse, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, sufficientissima ac universalissima causa : cujus virtus quia summe unita in

* essentia

essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia. — Denique, quia æternum et præsentissimum, ideo omnes durationes intrat et ambit, quasi simul exsistens ipsorum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra et totum extra, ac per hoc est sphæra intelligibilis cujus centrum ubique et circumferentia nusquam. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo stabile manens, dat cuncta moveri. Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum; extra omnia, non exclusum; supra omnia, non elatum; infra omnia, non prostratum. Quumque sit summe unum atque omnimodum, ideo est omnia in omnibus, quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum : et hoc, quia per simplicissimam unitatem, sincerissimam veritatem et serenissimam bonitatem, est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas. Ac per hoc ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia : et hoc, quia omnipotens, omnia sciens, et omnimodum bonum, quod clare videre, est esse beatum, sicut dixit ad Moysen : Ego ostendam tibi omne bonum. Hæc Bonaventura.

I Cor. XV, 28. — *Rom.* XI. 36. — *Exod.* XXXIII. 19.

Insuper de hac re ait Udalricus in Summa sua libro secundo : Hoc nomen, Qui est, dicit in Deo esse ab omni dependentia absolutum, et denotat esse superplenum ad influendum indesinenter in causata : quia nec aliqua determinatione additæ naturæ ad speciem contractum, nec participatione sui est individuatum. Hinc juxta Damascenum, nomen hoc significat pelagus substantiæ infinitæ, et non quid est. Pelagus namque vocat esse divinum, in quantum non solum in se ipso perfectum est perfectionibus omnium generum, sed etiam tanquam plusquam perfectum, redundans extra se, est principium omnium entium causatorum, quemadmodum juxta Philosophum, mare est indeficiens principium fluminum. Sicque nomen hoc prædicatur de Deo causaliter. Substantiam vero vocat Damascenus illam naturam quæ

A est perfecte ens, per se exsistens, et non per aliud : quod proprium est divinæ naturæ, quæ omnia portat sua virtute, et a nullo sibi substante portatur. Et solius talis substantiæ esse, est absolute necessarium necessitate immutabilitatis : ideo sua singulari et incomparabili excellentia differt ab omni esse creato. Hinc sic esse prædicatur de Deo per eminentiam super quam fundatur negatio : quoniam Deus magis proprie dicitur non ens quam ens, secundum quod nomen entis sumitur ab B ente nobis noto. Denique hoc esse Damascenus asserit infinitum, id est non finitum seu indeterminatum. Non tamen est universale, quasi sit esse omnium formale quod de omnibus prædicetur : imo per suam causalitatem et eminentiam est distinctum ab omnibus. — Præterea Hilarius dicens quod esse non est accidens Deo, non sumit accidens pro eo quod advenit post esse completum, quia sic nulli rei suum esse est accidens; sed sumit ipsum transumptive pro accidentali quod habet C modum accidentis, qualiter substantia accidit substantiæ, ut habitus corpori. Sicque esse creatum habet tria in quibus habet tres accidentis conditiones. Prima est, quod accidens non in se, sed in sua causa, id est in suo subjecto, sustentatur. Similiter esse creatum sustentatur in prima causa omnia continente verbo virtutis suæ : ideo esse creaturæ vocatur accidentale. Secunda conditio est, quod sicut accidens potest inesse et non inesse, sic potest esse et non esse : ita et esse creatum, eo ipso D quia creatum, potest non esse. Tertia, quod accidentis essentia non est quidditas ipsa subjecti, sed facit compositionem cum ea. Sic esse creatum differt a natura ipsum contrahente. Sed esse primum est incontractum, et est quidquid habet; et sic dicit Hilarius quod est proprietas naturalis, id est propria natura, quæ in creaturis unumquodque specifica informat differentia, quæ proprietas est generis (id est generalis naturæ) entis : quoniam quidquid videtur specificare esse divinum, est ipsummet

Hebr. I, 3. — *Ibidem.*

esse Dei. Ideo Rabbi Moyses loquitur quod A hoc sit ineffabile nomen Dei, quod dignissimum habebatur inter nomina Dei; et fuit principium vitæ passionis, id est vitæ quæ passio seu proprietas est viventis. Sic ergo esse creatum, recte accidentale vocatur. Hæc Udalricus. — Concordat Albertus in Scripto.

Ex quibus innotescit, quod Deus non sit formale atque intrinsecum esse universorum, ut quidam insipientissime putaverunt. Unde in libro de Causis asseritur, quod causa prima est in omnibus rebus B præterquam commisceatur eis. Verumtamen divinus Dionysius quinto capitulo libri de Divinis nominibus et alibi aliquando, ait quod Deus est esse omnium : quod (ut ipsemet pandit) intelligendum est, per causam et exemplar. Tamen objici potest, quod quinto capitulo illo testatur : Neque solum causaliter est exsistentia omnia, sed ipsum esse exsistentium omnium. Et respondendum quod hoc ideo dictum est, quia non solum est causa essentiarum omnium rerum, sed etiam causa est ipsius C esse cunctorum, ita quod esse et essentiam, seu quo est et quod est, sortiuntur a Deo, qui et causa est conservationis eorum. Hinc eodem capitulo ait Theologus : Ipse Deus non ita est hoc, ut non illud; nec ita est alicubi, ut non sit alibi : sed generaliter est omnia, ut omnium causa, et omnia comprehendit et præhabet, et super omnia est, sicut supersubstantialiter ante omnia superexsistens, et tamen nihil est omnium.

Circa hoc scribit Ægidius quod triplex D est forma, puta : inhærens, et sic Deus non est esse formale rerum. Secunda est forma denominans, non inhærens, sicut cibus dicitur sanus : et sic Deus est omnium esse, quoniam res dicuntur esse participatione esse divini. Tertia est forma exemplaris : sic quoque Deus est esse universorum, quia exemplar et causa est omnium.

Præterea ad quæstionem hanc, an esse conveniat proprie Deo, respondet Durandus : Proprium sumitur uno modo prout dividitur contra commune; alio modo, prout dividitur contra translatum. Nam pratum ridere dicitur translative, homo proprie. Dicimus etiam quod homini proprium est ratiocinari, non autem sentire, quum tamen sentire sit proprium homini prout proprium distinguitur contra translatum. Si itaque quæstio intelligatur de proprio prout dividitur contra translatum, sic Deo maxime proprie competit esse : quoniam esse plures perfectiones includit modo unito et incontracte, et minus determinat divinam naturam. Porro si quæstio intelligatur de proprio diviso contra commune, sic Esse, seu Qui est, non est proprium nomen Dei, quum et aliis competat; est tamen Deo aliquo modo appropriatum, quoniam ei maxime competit esse. Hæc autem appropriatio non est respectu aliorum nominum quæ simili modo possunt Deo appropriari, ut esse bonum, esse sapientem; sed respectu creaturarum, quoniam nulli creaturæ potest esse ita appropriari. Hæc Durandus. — Hinc alii dicunt, quod esse potest considerari dupliciter. Primo, simpliciter et absolute, hoc est in sua plenitudine et perfectione : et sic soli convenit Deo. Secundo, participative et secundum quid : sicque convenit creaturis.

Ex prædictis habetur duplex solutio ad primam instantiam in principio quæstionis inductam. Thomas quoque ad eam respondet, dicendo : Quum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc intelligi potest dupliciter. Primo, ut per proprietatem excludatur esse extraneum a natura subjecti : ut quum dicimus proprium hominis esse risibile. Sic esse non est proprium Deo, quia convenit creaturis. Secundo, ut per proprietatem excludatur omne extraneum a natura prædicati : ut quum dicimus hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem metalli alterius. Sicque esse est proprium Deo, quia divinum esse non habet admixtionem ali-

cujus privationis aut potentialitatis ut esse rei creatæ. Hinc in littera pro eodem sumuntur veritas et proprietas. — Ægidius vero vult quod esse prout dicitur proprium nomen Dei, non potest sumi communiter et abstracte abstractione rationis, quum et illud sit Dei effectus et communis participatio ejus. Ideo dicit hoc debere intelligi de esse abstracto realiter in se subsistente et imparticipato, sicut Plato posuit formas ideales realiter separatas. Verumtamen dici potest juxta præhabita dicta Thomæ et Durandi, quod esse communiter sumptum, prout dividitur in ens creatum et increatum, atque de Creatore et creaturis analogice prædicatur, sit primum et proprium seu appropriatum nomen Dei.

Ad secundum dicendum, quod communia quæ sunt genera, aliquid potentialitatis, imperfectionis et contrahibilitatis includunt : et quantum ad hoc, non competunt Creatori. Imo species eorum potius conveniunt Deo quam genera ipsa : sicut virtus, scientia, justitia, magis congruunt Deo quam qualitas. Transcendentia vero, ut ens et convertibilia secum, propter elongationem suam a determinationibus et materialibus proprietatibus ac limitationibus, dicunt actualitatem et perfectionem seu formalitatem : sicque conveniunt Deo, imperfectione seclusa quæ in creaturis eis annexa est.

Ad tertium responsio est expressa. Quamvis enim prædicata perfectionalia de Deo verius negari dicantur quam affirmari, secundum quod nos ea in vita hac apprehendere possumus, tamen secundum veritatem et naturam rei significatæ conveniunt Deo potissime, quamvis incomparabiliter eminentius quam intelligere valeamus. Sic enim esse et bonitas ac sapientia, infinite perfectius Deo conveniunt quam creatis. — Ad quartum dicendum, quod esse quod dicitur prima rerum creatarum, est esse per participationem, nec convenit Deo.

Quinta autem objectio specialem habet difficultatem, videlicet qualiter esse sit primum nomen Dei, et qualiter bonum.

Ad quod respondet Albertus supra in secunda distinctione, quod nomina ista accipi possunt tripliciter. Primo, secundum suas simplices intentiones seu rationes formales : et sic esse est prius, quia absolutius, et primo cadit in intellectu, et alia aliquid secundum rationem ei superaddunt. Secundo, penes supposita in quibus sunt : et ita sunt simul et æque prima, ens, verum, bonum et unum. Tertio considerantur in causa prima secundum quod causa est : et sic bonum præcedit, quia ex bonitate sua Deus communicat se, et aliis esse largitur.

Concordat Thomas in prima parte Summæ, quæstione tertiadecima, dicens quod bonum est primum nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter : nam esse præintelligitur ad esse causam. In Scripto quoque ponit præfatam Alberti distinctionem; et addit quod secundum rationem causalitatis bonum præcedit : quoniam habet rationem causæ finalis, esse vero rationem causæ effectivæ et exemplaris; finis autem est prima causarum, et movet efficientem.

His consonat quod in Itinerario mentis scribit Doctor devotus : Duo sunt, inquiens, modi seu gradus contemplandi Dei invisibilia et æterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alter circa propria personarum. Primus modus primo ac principaliter defigit adspectum in ipsum esse, dicens quod Qui est, est primum Dei nomen. Secundus figit adspectum in ipsum bonum, dicens hoc esse primum Dei nomen. Primum spectat potissime ad vetus Testamentum, quod maxime prædicat divinæ essentiæ unitatem. Unde dictum est Moysi : Ego sum qui sum. Secundum, ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ideo magister noster Christus volens adolescentem qui servaverat legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis principaliter

Exod. III, 14.

Matth. XXVIII, 19.

Marc. x, 18; Luc. xviii, 19. et præcise Deo attribuit : Nemo (inquiens) bonus nisi Deus. Damascenus ergo sequens Moysen, ait quod Qui est, sit primum nomen Dei. Sanctus vero Dionysius sequens Christum, dicit quod Bonus, est primum Dei nomen. Hæc Bonaventura. — Ex cujus verbis elicitur, quod bonum competit Deo in quantum est principium emanationum ad intra, quemadmodum secundum præfatos convenit Deo in quantum est causa emanationum ad extra. Una quippe persona divina non est proprie causa alterius : quoniam causa est, ad cujus esse sequitur aliud.

Hinc quoque Antisiodorensis in Summa sua, primo libro, disseruit : Hoc nomen, Qui est, secundum veritatem atque simpliciter est primum Dei nomen. Bonum autem, primum est quoad nos, quoniam Deum cognoscimus primo secundum fluxum suæ bonitatis : opera etenim bonitatis divinæ primum movent hominem ad investigandum divinam essentiam. Vel dici potest, quod Bonum, non est primum nomen Dei, sed principalius et dignius, quia determinativum naturæ secundum quam ipse est Alpha et Omega. Bonitas namque Dei induxit Deum ut faceret creaturas rationales, ad hoc ut essent divinæ bonitatis
Ps. cv, 1. participes. Unde Psalmista : Confitemini Domino quoniam bonus, etc. Sicque B. Dionysius incipit non a primo sed principaliori ac digniori nomine Dei, quemad-
Matth. vi, 9. modum Christus in Oratione dominica a digniori incepit petitiones, et Isaias sep-
Is. xi, 2. tem dona enumerando, primo expressit sapientiæ donum. Hæc Antisiodorensis.

Postremo circa hæc loquitur Alexander: Fuerunt qui dicerent, quod in via in qua consideratur Deus ut efficiens, primum nomen ejus est Ens, quia intentio efficientis est ad hoc ut res sit; si vero consideretur ut finis, primum nomen ejus est Bonum. — Sed objicitur quia secundum Boetium, omnia appetunt esse; quod autem appetitur, rationem finis sortitur : ergo et ens rationem obtinet finis. Ad quod dici posset, quod quamvis ens mo-
A veat appetitum, non tamen nisi in quantum induit rationem boni. Sicque non sequitur quod ex se rationem finis designet aut nominet. — Sed adhuc objicitur quoniam Ens et Qui est, significant in omnimoda absolutione : ergo significant præter intentionem seu rationem causalitatis efficientis sive finalis. Quod concedendum est, et dicendum, quod Qui est, est simpliciter primum nomen Dei; Bonum vero, quoad nos. Divinum enim esse potest considerari secundum se absolute : sicque
B accipitur ut infinitum pelagus divinæ essentialitatis; et ita proprie designatur hoc nomine, Qui est. Potest quoque divinum esse considerari ut causa seu principium : et sic consideratur in ratione boni. Bonum namque dicit conditionem efficientis. Unde asserit Augustinus : Quia bonus est, sumus. Rursus bonum dicit conditionem finis, quia ut ait Boetius, omnia bonum exoptant. — Hæc Alexander. Cujus verba modicum discrepant a prædictis verbis Thomæ, dicentis quod esse dicit rationem
C causæ effectivæ et exemplaris.

Præterea advertendum quod juxta doctrinam magni Dionysii, bonum est communius ac latius ente. Ait namque quarto capitulo de Divinis nominibus, quod non ens seu non exsistens, puta materia, appetit bonum et participat bono. Et hoc videtur consonare doctrinæ Platonis, qui dixit materiam esse non ens, et tamen esse bonum, quia ordinatur ad bonum, quia ad formam. Quod et Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica evidenter fa-
D tetur.

Quocirca Thomas conscribit : Bonum est communius ente, non secundum ambitum prædicationis, quia sic cum ente convertitur; sed secundum rationem causalitatis. Causalitas enim efficiens exemplaris, extenditur tantum ad ea quæ participant formam. Hinc causalitas entis secundum quod est nomen divinum, extenditur tantum ad entia, atque causalitas vitæ ad viventia. Sed causalitas finis extenditur quoque ad ea quæ nondum participant

formam, quoniam etiam imperfecta desiderant finem, et tendunt in eum. Unde divinus Dionysius materiam vocat non ens, propter privationem ei adjunctam. Denique, quia B. Dionysius in libro de Divinis nominibus tractat de ipsis secundum quod habent virtutem et rationem causalitatis, et prout in participatione creaturarum manifestantur, hinc tractat ibi de bono prius quam de ente. Hæc Thomas. — Ex quibus apparet, quod quamvis Ens et Qui est, significant absolute, ut asserit Alexander, attamen verum est quod Thomas affirmat, quod esse dicit rationem causæ effectivæ et exemplaris : quoniam Deo ut primo enti, convenit efficienter producere juxta exemplar; et esse creatum, est terminus effectivæ productionis divinæ.

Ex his habetur responsio ad omnes partes quæstionis istius, in qua tria tanguntur : primum, an Esse seu Qui est, sit proprium nomen Dei; secundum, an sit primum nomen ipsius; tertium, an Deus sit omnium esse formale.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **Quid sit æternitas, et qualiter sit propria Dei mensura, qualiter etiam verba temporalia conveniant Deo.**

Et videtur quod Deo non conveniat habere mensuram. Primo, quoniam ipse est universorum mensura. Nempe ut ait Philosophus, In omni genere primum est mensura secundorum. — Secundo, quoniam incircumscripto et infinito repugnat habere mensuram : quia quod mensuratur, inter mensuræ suæ terminos continetur. — Tertio, quia mensura differt a mensurato, et adjacet ei : æternitas autem a Deo non potest differre, quum sit aliquid increatum. — Quarto, secundum Boetium, Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. Possessio autem non dicit mensuram : ergo æternitas po-

A tius definiretur nomine durationis tanquam per genus, quam nomine possessionis. — Quinto, in Scripturis et dictis philosophorum æternitas creaturis adscribitur, juxta illud : Ite, maledicti, in ignem æternum; atque in Psalmo : Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis. Et in libro de Causis asseritur, quod causa prima est ante æternitatem; intelligentia, cum seu in æternitate. — Sexto, si æternitas est mensura divinæ vitæ et esse divini, non poterunt Deo adscribi differentiæ mensu-

Matth. xxv, 41. *Ps.* LXXV, 5.

B ræ quæ tempus vocatur, quæ contrario modo se habet ad æternitatem. — Septimo, secundum Boetium de Consolatione, et libro de Trinitate, nunc invariabiliter fixe stans, causat æternitatem, sicut nunc incessabiliter fluens, efficit tempus. Ergo æternitas est causata, nec Dei mensura.

In oppositum est Scriptura, et Boetius, ac Magister in littera.

Ad hæc Alexander respondet : Definitio prætacta Boetii convenit increatæ æterni-

C tati, et tanguntur in definitione illa tres conditiones ab æternitate inseparabiles : quæ sunt, interminabilitas, invariabilitas, simplicitas. Quædam enim sunt terminabilia et a parte ante et a parte post, ut generabilia et corruptibilia : ad quorum differentiam dicitur æternitas, interminabilis vitæ possessio. Quædam vero sunt interminabilia a parte post, quæ tamen sunt mutabilia, ut cœlum atque perpetua : ad quorum differentiam additur, tota simul. Nil enim variabile, est totum simul : imo

D quiddam habet actu, et aliquid nondum habet. Item quoddam est esse interminabile et invariabile, sed tamen compositum : ut esse angeli, in quo est compositio ex *quo est* et *quod est*. Ad cujus differentiam adjungitur, perfecta. Nullum enim perfectum, compositum. Insuper in quibusdam est terminabilitas simpliciter : ad quorum differentiam dicitur, interminabilis; in quibusdam, interminabilitas durationis essentiæ, sed non vitæ, ut in corporibus cœlestibus : ad quorum diffe-

rentiam additur, vitæ. In quibusdam est interminabilitas vitæ, sed cum miseria : ad quorum differentiam dicitur, possessio, ad quam spectat jucunditas. In quibusdam est interminabilis vitæ possessio, sed non tota : ut in beatis hominibus ante judicium, qui secundum animam tantum beati sunt. In quibusdam est interminabilis vitæ possessio tota, sed non simul : sicut in angelis, in quibus est aliqua successio revelationum et gaudiorum, saltem ante finale judicium. In quibusdam est interminabilis vitæ possessio tota simul, sed non absolute perfecta : quemadmodum in Beatis post judicium generale. Ad quorum differentiam additur, perfecta, id est non indigens. — Amplius, æternum et sempiternum sic distinguuntur, quod sempiternum sicut et semper esse, duobus dicitur modis. Semper enim esse, uno modo dicitur omni tempore esse : et sic angeli semper fuerunt. Alio modo semper esse dicitur esse sine principio et sine fine : sicque convenit Deo semper fuisse. Hinc ait Richardus de S. Victore : Aliud videtur sonare æternum, aliud sempiternum. Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine; æternum autem, quod caret utroque et omni mutabilitate. Et quamvis unum sine alio non inveniatur, recte tamen inter nominum significationes distinguitur. Hæc Alexander.

Hinc Thomas in Scripto : Æternum, inquit, dicitur quasi ens extra terminos. Porro esse potest dici terminatum tripliciter : primo, secundum totam suam durationem, ut esse generabilium et corruptibilium; secundo, ratione partium durationis, sicut quælibet pars motus ac temporis terminatur, atque ad præteritum seu præcedens et ad sequens refertur; tertio, ratione suppositi in quo ipsum esse recipitur atque finitur, et sic omne esse creatum est terminatum. Ad excludendam primam terminationem ponitur in definitione æternitatis, interminabilis vitæ. Ad excludendam secundam adjungitur, tota simul. Propter quod motus et tempus A quamvis ab æterno fuissent et sine fine durarent, non tamen essent æterna. Ad excludendam tertiam additur, perfecta. Quidquid enim habet esse receptum et terminatum, est imperfectum ; et solum illud absolute perfectum est, cujus esse est in se stans, non participatum, nec indigens aliquo : quod soli competit Deo. Sicque ei dumtaxat convenit illa æternitatis descriptio. Hæc Thomas in Scripto.

In prima vero parte Summæ, quæstione decima, ait : Sicut in cognitionem simpli- B cium et spiritualium oportet nos devenire per composita et corporalia, ita in cognitionem æternitatis, per tempus : quod non est aliud quam numerus seu mensura motus secundum prius et posterius quæ sunt in successione partium motus. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, sic in apprehensione uniformitatis ejus quod est penitus extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent C in tempore. Itaque ex duobus notificatur æternitas : primo, ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio carens ac fine; secundo, per hoc quod æternitas caret successione. Dicitur autem æternitas, tota simul, non quod habeat partes, sed quoniam ei nil deest. Hæc in Summa.

Præterea Albertus ait hic : Boetius definit æternitatem secundum quod est in eo quod vere æternum est, quum in Monologion dicat Anselmus : Quum divina et D increata substantia non sit aliud quam sua vita et sua æternitas, nec sit aliquo modo terminabilis, nec nisi simul et tota perfecta : quid aliud est vera æternitas quæ soli convenit illi, quam interminabilis vita simul et perfecte tota exsistens? Unde patet quod Boetius definit æternitatem, non prout abstracte atque formaliter sumitur, sed potius materialiter, secundum quod consideratur et est in ipso durante, quod est causa durans : sicque vita taliter durans, hic æternitas appellatur,

ut mihi videtur. Et accipitur vita hic pro intellectuali vita gloriæ in Creatore. Quæ considerari potest in se, et sic est in Deo dumtaxat; vel ut participatur ab intellectualibus creaturis. Potest autem dupliciter considerari in se. Primo, ut est actus primus mentis divinæ : et sic non accipitur in ratione mensuræ, nisi forsan exemplariter, prout aliæ vitæ propinquant ad illam. Secundo, formaliter pro ipsa duratione : et ita est in ratione mensuræ, et habet se ad alias mensuras ut causa et mensura : exemplaris, ut mensura; excellens, ut causa. Ait namque B. Dionysius capitulo decimo de Divinis nominibus : Deus æternus laudandus est secundum quod ipse factor est ævi ac temporis, et ante sæcula exsistens. Dicitur quoque exemplaris mensura, quoniam alia imitantur eam ut possunt. Nam ipsa est simul in esse, in potentia et in actu. Ævum autem imitatur illam, puta æternitatem seu vitam primam, simul in esse et posse, sed non in actu : quia in angelis est vicissitudo intellectionum et affectionum. Ipsa quoque æternitas claudit in se ævum, excedendo illud ex parte principii; et tempus, excedendo illud ex parte principii et finis. — Præterea, si quæratur quid sit esse in æternitate, dicendum quod esse in æternitate dicitur tribus modis. Primo, sicut mensuratum in mensura adæquata : sicque solus Deus est in æternitate. Secundo, sicut mensuratum in mensura excellenti : et sic æviterna et temporalia sunt in æternitate, tanquam inclusa in ea, ut dicit Anselmus. Tertio, sicut participantia æternitatem et Deum æternum per vitam beatam : et sic Beati dicuntur esse in æternitate. Damnati vero non sunt proprie dicendi æterni, nisi cum determinatione, videlicet quod sunt æterni in pœnis. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, qui de his scribit diffuse in Summa sua, libro secundo, capitulo de æternitate. Ubi ex verbis S. Dionysii decimo capitulo de Divinis nominibus, manifestat qualiter æternitas de rebus

A creatis per quamdam participationem multipliciter dicitur, prout infra in solutionibus argumentorum tangetur. Porro Dionysius prætacto capitulo æternitatem definit secundum rationem mensuræ adjacentis æterno, et ait quod proprietas seu propria acceptio æternitatis, est antiquum, id est duratio sine initio, et per consequens sine fine. Quod enim est sine principio, finem non potest habere. Unde et Deus ratione suæ æternitatis dicitur in Scripturis Antiquus dierum. Philosophi quoque æter-
B nitatem mundi, quem putabant æternum, vocabant antiquitatem. Itaque æternitas est antiquum et invariabile totum secundum omnia quæ in eo sunt, metiens, id est sine successione et mutabilitate mensurans, actiones Dei quæ in eo sunt et sua essentia sunt, utpote intelligere, vivere, velle. — Isaac autem Israelita philosophus, in libro Definitionum, æternitatem secundum propriam rationem absolute sumptam definit, dicendo : Æternitas est spatium continuum non intersectum, id est
C mensura spatiosa, spatiositate non molis aut distentionis sed virtutis, quæ ambit totum esse inferius et infinitum, ac per hoc omnem quantitativam spatiositatem temporis ipsumque ævum in se includens : quod vocatur continuum, continuitate indeficiente, quoniam nunquam defuit, nec deest, nec deerit; non intersectum, divisione partium inter se divisarum, quemadmodum tempus intersecatur per præteritum, præsens et futurum. — In idem redit definitio Richardi, libro de Trinitate dicen-
D tis : Quid est æternitas, nisi diuturnitas sine initio et fine, carens omni mutabilitate? — Porro Gilbertus Porretanus in quinto super Boetium de Trinitate, æternitatem nominat moram. Verumtamen non est mora habens partes, puta præteritum et futurum, sed in se semper indeficiens : et ex hoc dum comparatur ad tempus, dicitur neque defuisse in præterito et nunquam deesse in futuro. Hanc vero concomitantiam ejus ad temporis partes causatam ex indeficientia sua, designant verba tem-

porum diversorum quæ de Deo dicuntur. Ex quo patet cur verba temporalia dicuntur de Deo : quoniam nullo tempore defuit, deest, nec deerit. Quæ verba de Deo sic prædicata, dicunt indeficientiam Dei respectu omnium partium temporis et omnium quæ oriuntur in tempore, secundum Augustinum super Joannem. — Hæc Udalricus.

Circa hæc scribit Bonaventura : Quidam dicunt quod duratio ævi æterni est simplex et tota simul, non habens præteritum et futurum; attamen æviternum habet præteritum et futurum quantum ad affectiones, et ita æternum est proprium Dei. Alii dicunt quod omnis duratio creata, quoniam differt a durante et habet esse possibile, habet prius atque posterius : sed distinguunt de priori et posteriori. Nam quoddam dicit durationis successionem sine variatione, quoddam cum variatione et innovatione. Primum est in ævo; secundum in tempore. Et hoc vult Anselmus expresse, idque probabilius credo. Hæc Bonaventura.

Verumtamen mirum apparet qualiter hæc verba queant salvari. Videtur enim implicare, ponere successionem sine variatione, quum in successione res successioni subjecta aliter et aliter se habere probetur. Unde et Augustinus in libro de Civitate Dei testatur : Immortalitas angelorum non est præterita, quasi non sit; nec futura, quasi nondum sit; sed semper est præsens. Sed de hujus rei veritate suo loco, ubi de ævo tractabitur, inquisitio erit.

Postremo, secundum Albertum et Thomam, inter æternitatem, ævum et tempus ista datur distinctio. Quædam habent potentiam non recipientem actum totum simul : et hæc tempore mensurantur, quum in ipsis sit durationis successio. Quædam habent potentiam suscipientem totum actum simul : et hæc mensurantur ævo, saltem quantum ad hujusmodi actum. Quoddam est in quo essentia, esse et actus sunt idem : et hoc mensuratur æternitate.

A Ad primam ergo objectionem dicendum, quod Deus est mensura universorum, extra omne genus et supra ordinem : quia et omnia in mensura creavit, et certam dedit perfectionem specificam; et quanto quid magis ad Deum accedit, propinquat aut assimilatur, tanto majoris est perfectionis; et quanto plus recedit et elongatur ab ipso, tanto imperfectius redditur. Nihilo minus ipse habet mensuram, quæ realiter idem est secum; non autem habet mensuram ipsum perficientem aut limitantem.

B Circa hæc quærit Ægidius, utrum Deus sit mensura omnium creatarum substantiarum. Ad quod inter cetera dicit : Mensura dicitur esse quid certum, cui non contingat additio nec diminutio; idcirco est quid simplicissimum et primum, nec plurificatur per accidens, ut decimo Metaphysicæ dicitur. Quum ergo Deus sit substantia in se certissima, invariabilis, simplicissima et simpliciter prima, recte vocatur omnium secundarum substantiarum mensura ; non tamen est ejusdem
C generis cum eisdem, nisi improprie et secundum quamdam analogiam. — Secundo quærit, an Deus sit mensura omnium entium. Et respondet quod imo. Quamvis enim species prædicamentorum addant quasdam perfectiones supra prædicamenta, prædicamenta tamen non addunt sic supra ens quod dicitur esse præcipue actuale. Quumque ratio mensuræ ab actualitate et perfectione sumatur, Deus qui est perfectissimum et actualissimum ens, recte mensura omnium entium appellatur.
D — Tertio quærit, an Deus dicatur propria omnium rerum mensura. Quocirca scribit, quod proprium dupliciter sumitur : primo, prout distinguitur contra commune; secundo, prout dividitur contra transumptum. Sumendo proprium primo modo, Deus est mensura rerum communis et propria : communis, quia est omnium artifex, omnem habens virtutem ; et propria, quoniam singula propriis rationibus idealibus condidit. Sumendo proprium secundo modo, adhuc Deus est propria re-

rum mensura : quia de ratione mensuræ sunt duo. Primum est ratio minimi : omnia namque mensurantur minimo sui generis. Secundum est adæquatio seu proportionatio quædam : quoniam inter mensuram et mensuratum est quædam analogia, propter quam mensura dicitur unigenea mensurato. Minimum autem tripliciter dicitur. Primo, propter uniformitatem : quoniam quanto quid est amplius multiforme, tanto plus est in se plurificatum. Secundo, propter simplicitatem : quia quanto quid plus est compositum, tanto B est plus multum. Tertio, propter indivisionem : minimum enim indivisibile debet esse. Quum ergo Deus sit maxime uniformis, simplex et indivisibilis, ejusque bonitatem cuncta participant, et ei aliquo modo assimilantur, recte omnium mensura vocatur. — Hæc in sententia Ægidius, qui ad ista multum prolixe respondet.

Ad secundum dicendum, quod ad mensuram pertinet certificare quanta sit mensurati virtus, moles seu actio, non terminare mensuratum. Sed ad locum pertinet C circumscribere et intra se continere locatum.

Ad tertium, quod in creaturis mensura communiter differt a mensurato : non autem in Deo, nisi secundum rationem. Hinc Petrus testatur : Quamvis in Deo ratione suæ simplicitatis non differant suum esse et sua duratio, quæ est quasi mensura ejus, tamen differunt secundum rationem intelligendi. Idem quippe in quantum vita invariabiliter durans, est mensuratum æternitate; atque in quantum ipsa duratio D accipitur ut mensura, habet rationem mensuræ. — Hinc præallegato loco scribit Udalricus : Quum unitas et quidquid intelligitur ut adjacens divinæ naturæ, sit ipsa divina essentia, patet quod nunc æternitatis et ipsa æternitas sunt divina essentia secundum rem, quamvis differant secundum rationem sicut mensura et mensuratum. Non enim oportet semper mensuram differre a mensurato realiter, quum et nos sæpe mensuremus aliquam quan- A titatem per partem ipsius, cujus totius quantitas non est alia a quantitate partium ejus simul sumptarum. Hinc sufficit differentia rationis. Et ita est in proposito, quoniam alia est ratio substantiæ stantis in esse indeficienti, et alia est ratio indeficientiæ seu diuturnitatis vel moræ illius substantiæ stantis in tali esse : et primum horum est ipsum æternum, secundum vero ipsa æternitas. Et sicut spatium temporis causatur a partibus motus numeratis, propter quod tempus mensurat motum ut numerus numerans; sic spatium æternitatis causatur a statu ac permanentia rei æternæ. Hæc Udalricus.

Ad quartum respondet Thomas, quod duratio ex sui nominis ratione quamdam importat distentionem : et quia in esse divino non exstat distentio, idcirco Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens, ad significandum quietem divini esse. Illud namque dicimur possidere, quod quiete et plene habemus. Sicque Deus possidere dicitur suam vitam, quoniam nulla inquietudine molestatur. — Alberto autem videtur quod æternitas definitur hic materialiter potius quam formaliter sub ratione mensuræ, ut dictum est : idcirco definitur nomine possessionis magis quam durationis.

Ad quintum, quod omnia in quibus æternitas attribuitur creaturis, intelliguntur non de æternitate perfecta, sed participata. Ut enim Ægidius ex verbis sacratissimi Dionysii capitulo decimo de Divinis nominibus manifestat (et idem dicunt Albertus, Thomas, Udalricus), diversæ creaturæ æternitatem diversimode seu magis et minus perfecte participant. Et quidquid super hoc scribunt, ex præhabitis verbis Alexandri apertissime elucescit. — Unde et Petrus : Quoddam, inquit, dicitur æternum per privationem principii et finis ac variationis, ut Deus : et hoc proprie est æternum. Quoddam autem vocatur æternum per privationem principii et finis, sed non successivæ durationis, ut mundus, secundum philosophos. Quoddam per

privationem finis, non principii vel variationis, ut mors æterna. Quoddam per privationem finis et variabilitatis, non principii, ut vita æterna Beatorum in cœlis. Et hæc per participationem conditionum æternitatis dicuntur æterna. Quibus omnibus commune est quod aliquo modo participant interminabilitatem : quam quæ nullo modo participant, nullo modo æternitatem participare feruntur, secundum Thomam. — Denique, secundum Alexandrum, de Deo ceterisque præfatis quæ aliquo modo vocantur æterna, æternitas analogice enuntiatur, puta per prius et posterius, secundum quod magis aut minus veræ et increatæ æternitati assimilantur.

Ad sextum patet ex dictis solutio. Ostensum est equidem quo sensu et modo verba temporalia prædicentur de Deo. Verumtamen juxta magni Dionysii documenta in
cap. v. libro de Divinis nominibus, verba omnium temporum dicuntur de Deo, non solum quia æternitas omni tempori coexsistit et omne tempus includit, sed etiam quantum ad id quod perfectionis in ipsis est, et item per causam, quoniam omnia tempora ac temporalia causaliter et supereminenter in se comprehendit. Præteritum quippe ex sua præteritione quamdam habet necessitatem : quia ut tale, non potest non fuisse. Præsens ut tale, habet quamdam immutabilitatem; futurum, permanentiam. Et omnium horum perfectionem includit æternitas, omni temporum horum imperfectione seclusa. Nam et tempus quantum potest imitatur æternitatem. Et quoniam præsens non implicat successionem, nec habet non esse inclusum, ideo magis proprie prædicatur de Deo. Interdum tamen per præteritum designatur perfectio potius quam per præsens, et in talibus præteritum magis proprie de Deo pronuntiatur. Quædam etenim sunt quorum esse consistit in fieri, et horum complementum non est nisi dum ad terminum pervenitur : sicut sunt motus et successiva. Hinc eorum perfectio magis per præteritum designatur. Alia sunt quorum esse et perfectio consistit in permanendo. Hinc eorum perfectio aptius significatur per præsens. Unde et in divinis ea quæ dicuntur per modum rei permanentis, verius significantur per præsens : ut esse bonum. Quæ autem designantur per modum actus, aptius per præteritum exprimuntur. Nam magis proprie dicitur Filius Dei natus, quam nasci, ut sequenti distinctione habetur. — Sed his objici potest, quoniam quæ corporalem conditionem seu proprietatem important, non nisi metaphorice aut symbolice Deo conveniunt : ergo quum tempus corporalem dicat conditionem, quandocumque verbum temporale fertur de Deo, videtur metaphorica esse locutio. Et respondendum, quod dictio potest importare corporalem conditionem aut proprietatem dupliciter. Primo, quantum ad rem in nomine principaliter designatam, ut leo, lapis, ira : ideo non nisi symbolice competunt Deo. Secundo, quantum ad modum significandi : et hæc proprie de Deo dicuntur, quamvis eum non repræsentent perfecte; alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quoniam modus significandi ipsorum est secundum quod creaturis conveniunt. Atque de talibus sunt verba hæc, *fuit* et *erit*, quæ designant essentiam per modum actus, et connotant tempus. Unde secundum Augustinum super Joannem, hæc verba de Deo prolata, designant indeficientiam durationis esse divini respectu omnium partium temporis omniumque quæ temporaliter oriuntur. Hæc Thomas, Albertus, Udalricus.

Ad ultimum respondetur, quod causatio illa qua nunc æternitatis dicitur æternitatem causare, non est nisi secundum considerationem rationis dumtaxat. Quum enim cuilibet actui correspondeat sua mensura, et esse ac vivere dicantur per modum actus, oportet ut divino esse ac vitæ Dei intelligatur adjacere æternitas tanquam mensura, quamvis esse et vivere Dei realiter idem sit. Et quoniam vivere magis habet rationem actus quam

esse, ideo forsan Boetius definivit æternitatem per vitam potius quam per esse : quanquam in illa definitione vivere accipi possit valde communiter, prout se extendit ad esse, juxta modum loquendi quo asserit Augustinus, quod omnis mutatio creaturæ aliqua ejus mors est.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An Deus sit immutabilis atque immobilis ; et si sic, an hoc sit proprium ei, vel rebus possit convenire creatis.**

Quod Deo conveniat mutari et moveri, primo probatur sic : Voluntas movet agentem libere ad agendum ; sed Deus libere operatur in rebus : ergo a voluntate sua ad hoc movetur. — Secundo, Deus multa producit de novo : ergo procedit a potentia in actum, et aliter habet se dum talia operatur, quam ante seu quando ea non agit. Quod autem nunc et ante, seu diversis horis, aliter et aliter habet se, mutari ac moveri censetur. Circa hoc possent induci argumenta philosophorum qui ex consideratione immutabilitatis Dei dixerunt mundum ab æterno fuisse, atque probare conati sunt quod absque mutatione Dei non potuit fieri quod mundum ex tempore seu de novo produxerit. Nempe sic arguunt : Deus non potest aliquando agere, et aliquando non agere, nisi mutetur et moveatur : præsertim quum actio ejus non impediatur, nec approximationem seu dispositionem passi requirat, saltem in mundi productione. Quod si aliquando non voluit et postea voluit mundum creare, videtur mutatus : imo et tempus exspectasse videtur, et habuit causam dilationis, et rationem determinantem ac inducentem cur tunc et non ante produxit. — Rursus, idem est rem fieri Deo volente et Deo agente : sed Deus non fit de non volente volens, ergo nec de non agente agens. — Insuper, in Scripturis frequenter Deo adscribuntur motus et mutatio, ut in libro Sapientiæ : Omnibus mobilibus mobilior est sapientia. *Sap.* VII, 24. Et in Genesi, videns Deus malitiam hominum, tactus *Gen.* VI, 5-7. dolore cordis intrinsecus, et præcavens in futurum : Pœnitet me, inquit, fecisse hominem. In Zacharia quoque : Convertimini ad me, et convertar ad vos ; *Zach.* I, 3. itemque, Sicut cogitavi ut affligerem vos, etc., ita conversus diebus istis cogitavi ut benefacerem vobis. *Ibid.* VIII, 14, 15. Per Jeremiam quoque ait : Si pœnitentiam egerit gens, agam et ego pœnitentiam. *Jer.* XVIII, 8. — Præterea, odio sunt Deo impius et impietas ejus, *Sap.* XIV, 9. justos vero diligit. *Ps.* CXLV, 8. Sed aliquis hodie justus est, cras iniquus. Ergo eum quem hodie diligit Deus, cras odit : quod sine mentis suæ mutatione non videtur accidere. — Amplius, S. Dionysius capitulo primo Ecclesiasticæ hierarchiæ, disseruit quod illuminationes supernæ Patre moto descendunt. Augustinus etiam super Genesim, libro octavo, fatetur quod creator Spiritus movet se nec per tempus neque per locum : ergo se movet.

At vero quod creaturis immobilitas competat, apparet ex hoc quod secundum Peripateticos, intelligentia est loco et operatione immobilis ; et quia Corinthiis scribit Apostolus : Stabiles estote et immobiles. *I Cor.* XV, 58. — Præterea, si Deus est immutabilis, ergo immutabiliter habet se ad immediatum suum effectum : ergo et ille est immutabilis. Id enim ad quod necessarium habet se necessario, oportet necessarium et invariabile esse.

In contrarium sunt auctoritates Scripturæ, quoniam scriptum est : Ego Dominus, et non mutor ; *Malach.* III, 6. in Numerorum quoque libro : Non est Deus ut homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur. *Num.* XXIII, 19. Et Jacobus ait : Apud Patrem luminum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. *Jacob.* I, 17.

Ad hæc Thomas respondet in Scripto : Omnis motus seu mutatio, quocumque modo dicatur, sequitur aliquam possibilita-

tem, quum motus sit actus exsistentis in A potentia. Quumque Deus sit purus actus, nihil habens de potentia admixtum, non potest esse in eo mutatio. — Porro in prima parte Summæ, quæstione nona, adjecit : Omne quod movetur, quantum ad aliquid transit, et quantum ad aliquid manet : sicque est in eo compositio aliqua. Deus autem omnino simplicissimus est, idcirco immobilis. Item, omne quod movetur, suo motu aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem quum sit infinitus, compre- B hendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest quidquam acquirere, neque extendere se ad aliquid ad quod prius non pertingebat. Hinc nullo modo competit ei motus. Unde quidam antiquorum quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile. Hæc Thomas.

Hinc Richardus de S. Victore sic arguit libro suo de Trinitate : Omnis mutatio est in statum meliorem, aut deteriorem, vel æqualem. Deus autem mutari non potest C in meliorem, quoniam optimus est; nec in æqualem, quoniam summus est; nec in deteriorem, quia omnipotens. Ergo est immutabilis.

Bonaventura quoque in Scripto : Deus, inquit, immutabilis est. Non enim movetur loco, quia ubique est; nec tempore, quia æternitas simul est; nec forma, quoniam purus est actus. Itaque mutationem secundum formam aufert simplicitas, mutationem secundum tempus tollit æternitas, mutationem secundum locum tollit D immensitas. Tamen ab ipso est omnis motus causalitas, quia ut probat Augustinus, vultque Philosophus, omnis motus procedit ab immobili : ut quum movetur manus, stat cubitus; et cubito moto, stat humerus. Quoniam ergo sapientia Dei est stabilis et in se ipsa immobilis, ideo cuncta movet. Hæc Bonaventura.

Præterea Ægidius : Tripliciter, ait, dicitur res moveri. Primo, per se, ut corpora; secundo, per accidens : ut formæ corporibus inhærentes, et corporum partes, quæ dicuntur moveri per accidens, quoniam sunt in eo cui per se convenit moveri; tertio, ab intra : ut ea quæ tendunt in finem exteriorem; sicque etiam intelligentiæ moveri dicuntur, quoniam movent orbes propter primæ causæ bonitatem. Nullo horum modorum movetur Deus. Nempe ut decimo Metaphysicæ asserit Commentator, Deus est causa rerum in triplici genere, utpote efficientis, et formalis seu exemplaris, atque finalis. Et in quantum est causa efficiens, non movetur per se, quum non sit corpus, nec magnitudo corporea, sed virtus immensa, quæ nec est corpus, neque est in corpore terminata. Et in quantum est causa formalis, non movetur per accidens, quum non sit forma inhærens, nec exemplar quo agit dependeat a rebus. Et in quantum est causa finalis, non movetur ab intra, quum ipse sit omnium ultimus finis, nec tendat in alium finem. Verumtamen ratione suorum effectuum ac donorum, dicitur aliquo modo moveri. Propter quod divinus Dionysius nono de Divinis nominibus capitulo affirmat Deum moveri recte et oblique ac circulariter : recte, in quantum indeclinabiliter, inflexibiliter ac continue operatur in rebus; oblique, quia causata influentiam ejus difformiter capiunt; circulariter, quia a summo secundum influentias descendit per media usque in infima, infima quoque reducuntur per media ad supremum : et ita ad id a quo exitus cœpit fit reditus sicut in circulo. Unde et primo capitulo Angelicæ hierarchiæ testatur : Omnis processio luminum, Patre moto, in nos optime ac large provenit. Ubi loquitur Hugo : Motus Patris, effectus est suæ æternæ benignitatis, qua sola movetur ut sua super nos lumina fundat. Movetur, non turbatione sui, sed miseratione nostri; movetur, non se concutiens, sed nos colligens et reducens; non se evacuans, sed nos replens; movetur ut ad nos veniat, non ut a se recedat; movetur ut nobis esse incipiat quod non erat, et non

movetur ut sibi deficiat esse quod erat. — Si autem objiciatur quod Deus est nunc in mundo, vel in isto aut illo, in quo ante non erat, ergo videtur mutatus. Rursus, motis nobis, moventur omnia quæ in nobis sunt; sed Deus est in rebus quæ moventur : ergo movetur ad motum earum. Iterum, forma seu actio est in eo quod denominat; sed Deus a motu dicitur motor : ergo motus est in eo. Dicendum ad primum, quod Deus est ubi seu in quo ante non fuit, non per mutationem sui, sed aliorum. Ad secundum, quod motis rebus, moventur quæ in eis sunt per inhærentiam aut dependentiam. Ad tertium Avicenna respondet, quod forma aut actio non est semper in eo quod denominat, quum opus dicatur humanum, non propter humanitatem quæ sit in opere, sed in operante : conformiter motus motorem denominat non semper quia in motore, sed interdum quia solum est in moto. Hæc Ægidius.

Amplius, circa hæc scribit Durandus : Aliquid potest dici mutabile per potentiam quæ est in altero tantum, vel per potentiam quæ est in ipso. Et utroque modo Deus est immutabilis, et creatura mutabilis. Quod patet de creatura : Omne quod secundum se totum dependet ex virtute et compositione alterius, secundum se totum mutabile est ex subtractione influentiæ illius : talis autem est omnis creatura. Insuper, majoris videtur esse potentiæ rem causare, quam causatam relinquere sive destruere. Sicut ergo potuit Deus res creare, sic creata posset annihilare. Hoc tamen proprie non vocatur mutatio, quia non manet idem jam et ante aliter ac aliter se habens. Ideo etiam alio modo omnis creatura aliquo modo est mutabilis per potentiam quæ est in ea : utpote secundum formam substantialem, ut corruptibilia; vel accidentalem, ut alterabilia; aut secundum locum, vel electionem, agnitionem seu affectionem, ut spirituales substantiæ. Deus autem nullo horum modorum mutabilis est, quia nec dependet ab

A alio, et in se ipso omnino perfectus est. Hæc Durandus.

Hinc Richardus : Omnes creaturæ aut corruptibiles sunt : quod est esse mutabile ab ente in actu in ens in potentia, ut generabilia; aut variabiles, id est mutabiles ab uno actu in alium : quod esse potest secundum formam substantialem, sicque variatur materia inferiorum; aut secundum formam accidentalem corporalem, ut corporale subjectum, præsertim corruptibile; aut secundum locum, ut corporalia,
B et etiam aliquo modo animæ et angeli; aut secundum affectiones, ut substantiæ immateriales. Omnes quoque creaturæ sunt vertibiles, id est annihilari possibiles, si suæ relinquerentur naturæ. Propter quod libro primo, capitulo tertio, asserit Damascenus : Quorum esse a versione (id est productione ex nihilo) incipit, hæc versioni subjecta sunt. Et Augustinus quarto super Genesim protestatur : Si ab his quæ creata sunt regendis et conservandis virtus quandoque cessaret divina, simul illa
C desineret species, omnisque natura concideret. Et hoc rationabile est. Quemadmodum enim antequam crearentur, non erat in eis potentia aliqua qua fieri possibiles erant, sed possibile fuit eas creari solum divina potentia; sic postquam creata sunt, non est in eis potentia qua possint in suo esse conservari, nisi per divinam manutenerentur potentiam. Unde sexto Metaphysicæ suæ loquitur Avicenna : Omne creatum indesinenter eget datore proprii esse. Hæc Richardus. — Quibus consonat
D quod in primo Timæi Plato inducit Deum deorum ad superiores creaturas loquentem : O dii deorum ! quorum pater et opifex ego : natura quidem corruptibiles estis, mea autem voluntate incorruptibiles permanetis.

Insuper ad hæc clarius intelligenda valet quod Thomas hic scribit : Motus quocumque modo dicatur, sequitur potentiam seu potentialitatem; quumque omnis creatura habeat aliquid de potentia, oportet omnes creaturas esse mutabiles. Est autem du-

plex potentialitas in creatura : una, in quantum est creatura; alia, secundum id quod nata est habere. Prima consequitur creaturam secundum quod habet esse ab alio. Quidquid enim habet esse ab alio, non per se necesse est esse, ut probat Avicenna. Hæc autem possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. Quæ possibilitas duplex est. Una est secundum dependentiam totius esse ad Creatorem : quam sequitur mutabilitas quædam, quæ est vertibilitas in nihil. Quæ non est proprie mutabilitas : primo, quia in omni mutabili est aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur sive acquiritur. Secundo, quia nihil dicitur possibile, cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito in esse. Esse autem creaturæ non potest omnino deficere, nisi retrahatur omnino influxus divinæ bonitatis in creaturas. Et hoc est impossibile ex immutabilitate voluntatis divinæ, quæ aliter decrevit : imo contrarium est necessarium. Idcirco creatura non potest ex tali retractione simpliciter dici corruptibilis sive mutabilis, sed sub conditione, puta si sibi relinquatur. Alia est dependentia seu possibilitas rei secundum partem sui, videlicet secundum formam, præsupposita materia, vel eo quod est loco materiæ : hancque possibilitatem sequitur mutatio variabilitatis, quoniam id quod habet ab alio, potest amittere quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causæ. Et sic Beati sunt immutabiles in esse gloriæ ex immobilitate voluntatis divinæ. Secunda possibilitas consequitur creaturam ex hoc quod non est perfecta simpliciter : quia ex hoc semper possibilis est ad receptionem, ideoque mutabilis. Hæc Thomas. — Quæ autem de hac re scribit in Summa, in verbis Durandi, quæ inde sumpta videntur, et aliorum, nunc habita sunt.

Advertenda sunt item quæ circa hæc scribit Albertus : Sententia Hieronymi et Augustini est, quod omne quod est, aliquo

A modo sit temporale, præter Creatorem; atque quod verba hæc, *fuit* et *erit,* aliquo modo dicantur de omnibus præterquam de Deo. Allegat enim Magister in littera Augustinum quinto de Trinitate dicentem : Deus vere ac proprie appellatur essentia, cujus essentia non novit præteritum vel futurum; Hieronymum quoque, qui ait : Deus solus veræ essentiæ nomen tenet : quia in ejus comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ mutabilia sunt. De quo enim di-
B citur, Fuit, non est; et de quo dicitur, Erit, nondum est. Deus enim tantum est, qui non novit fuisse, neque futurum esse. Unde et Augustinus octavo super Genesim scribit : Deus nec loco nec tempore motus, creaturam spiritualem movet per tempus, et non per locum; corporalem autem, per tempus et locum. Hinc videtur dicendum, quod dum verba hæc, *erit, fuit,* dicuntur de Deo, dicunt nunc æternitatis stans in tota duratione æviternorum. Variatio autem significata per verba illa, est
C in inferiori mensura quæ est tempus. Ideo resolvuntur a doctoribus illæ locutiones hoc modo : Deus fuit, id est, Deus est respectu cujus accipitur aliquod temporale quod duratio Dei præcessit. Deus erit, id est, Deus est respectu cujus accipitur aliquod temporale quod duratio Dei sequetur. — Quoniam autem in duratione angelorum vel in potentia eorum ad esse, difficile aut impossibile est hoc assignare si tempus dicatur eodem modo, ideo eligenda videtur hæc via quod tempus mul-
D tipliciter dicitur. Primo, mensura motus primi mobilis : qui motus causa est omnium motuum aliorum. Et illud tempus secundum se totum mensurat primi mobilis motum ; et secundum partes suas mensurat motus causatos ab ipso, prout ait Philosophus, quod esse in tempore, est quadam parte temporis mensurari. Et tempus sic sumptum, non est unum de coæquævis; nec Deus per hoc tempus movet angelos in numero et successione intellectionum et affectionum eorum, quia nihil

horum est ordinatum ad motum cœli. Dicimus ergo quod tempus alio modo est mensura cujuscumque mutationis, sive habentis medium, sive non : mutationis, inquam, non ordinatæ ad motum cœli. Et hoc tempus differt ac numeratur secundum temporalia, nec est unum temporalium omnium. Tertio dicitur tempus mensura mutationum simplicium, sicut sunt velle et intelligere : quod etiam non est omnium idem. Sicque large sumpto tempore, omnis creatura est temporalis in esse et posse ac agere. In esse : quia in nihil decideret ex se, et quod conservatur ac manet, hoc est ab alio; ideo continuus defluxus ipsius esse per naturam, est temporalis, et aliquid in ipso continue præteriret, nisi ab alio contineretur. Similiter posse suum idcirco non stat totum simul, quantum est de se. De operatione vero certum est quod vicissitudinem habeat. — Præterea, quamvis improprie concedatur quod Deus se moveat, non tamen concedendum videtur quod moveatur a se, vel quod simpliciter moveatur. Non enim movet se in se, sed in donis et effectibus, per quæ movet creaturam et procedit ad ejus inhabitationem. — Hæc Albertus, qui de his scribit diffuse; quanquam nonnulli aliter sentiant.

Udalricus autem concordat. Qui etiam secundo suæ Summæ libro exponens quod
1 Tim. vi, 16. ait Apostolus, Qui solus habet immortalitatem, dicit quod intellectuales creaturæ tribus modis possunt dici mortales : primo, per comparationem ad Dei immortalitatem, a qua distant in infinitum; secundo, conditionaliter, utpote si sibi ipsis relinquerentur; tertio, prout omnis mutatio dicitur quædam mors. Quum enim vivere, sit esse viventibus, perfecta operatio rei vita ejus vocatur. Et quia in omni creatura est mutabilitas aliqua, dicitur in ea esse quædam mortalitas; et dum aliqua ejus actio desinit, est in ea quædam hujusmodi mors.

Denique Alexander circa hæc ait : Duplex est mutatio seu mutabilitas, puta ad
A esse, et in esse. Prima competit omni creaturæ, in quantum ex nihilo ad esse deducta est. Mutatio autem in esse, est duplex : una, in esse substantiali, quæ generabilibus et corruptibilibus competit; alia, in esse accidentali, quæ omnibus convenit creaturis, quantum ad quasdam earum actiones seu dispositiones. Deus vero nullo horum modorum mutabilis est. Hæc Alexander.

Petrus quoque : Quemadmodum (inquit) mortale, ita mutabile dupliciter dicitur.
B Primo, a necessitate mutationis : et sic non omnis creatura est mutabilis, eo quod habeat necessariam seu immutabilem causam suæ conservationis. Secundo, a possibilitate mutationis; et hoc dupliciter, scilicet : a possibilitate remota, videlicet si Deus influentiam suam retraheret, sicque omnis creatura mutabilis est; et a possibilitate propinqua : sic multa sunt immutabilia quantum ad esse. Hæc Petrus.

Ad primum objectum dicendum, quod
C in Deo sunt penitus idem, voluntas, volitio et volens. Voluntas dicitur Deum movere ad agendum, secundum nostrum modum intelligendi : non quod sit ibi realis motio aut motionis productio, sed quia non agit aliunde coactus : imo liberrime operatur, et sua voluntas sapientialis, invariabilis ac prorsus immobilis, est immediatum productivum principium rerum. Ex quibus datur responsio vera et efficax ad omnia philosophorum argumenta prætacta. Itaque dico quod in supersimplicissimo
D atque incommutabili Deo realiter idem sunt, activa agendi potentia et actio immanens; nec est ibi realis exitus de uno in aliud quasi in condistinctum. Sed juxta modum nostræ intellectionis de Deo loqui compellimur, quia ejus simplicitatem in se ipsa intueri et digne exprimere non valemus. Si autem per actum in quem exit, intelligatur effectus : verum est quod ille realiter differt a Deo creante, et illum producendo, exire seu procedere dicitur, non quia in se ipso moveatur, sed quia intra

se practice apprehendit, vult ac jubet effectum produci. Quumque ipse sit sapientia penitus infinita, omnipotens, incommutabilis, producit de novo absque sui ipsius mutatione : quoniam quidquid producit in tempore vel produxit simul cum tempore, æternaliter et invariabiliter ordinavit, proposuit et decrevit tunc et taliter operari : sicut et homo potest hodie firmiter intra se proponere aliquid post annum efficere, et sine suæ voluntatis mutatione post tantum tempus propositum exsequi.

Quumque objicitur quod Deus aliter et aliter habet se producendo de novo, aut volendo aliquid nunc creare quod noluit ante creare : dicendum, quod Deus in se ipso nequaquam aliter et aliter habet se, sed aliter habet se ad creata, non per mutationem factam in ipso, sed in rebus creatis. Sicque dicitur factus creator, gubernator, judex, conservator et dominus : non quod aliqua realis relatio advenerit ei, nec talia dicant realem relationem in ipso, sed in creaturis, quæ realiter ab ipso dependent. Est tamen realiter dominus, creator et rector, ex reali effectuum relatione ad ipsum, et absque omni novitate ipsius, sed sicut ab æterno præordinavit. — Et ita de non agente fit agens : non quod in ipso sit reale fieri, sed quia realis effectus ab ipso procedit, et hoc juxta invariabilem dispositionem ipsius. Nec fit de non volente volens, imo ex invariabili voluntate producit tunc dum producit, quia tunc producere æternaliter voluit. Nec proprie loquendo exspectavit tempus, quum ipse sit totius temporis causa. Sed si tempus exspectasse dicatur, potest ita intelligi, quod non produxit quousque tempus seu tunc temporis adveniret, in quo producere æternaliter invariabiliterque decrevit. Quod si quæratur quæ fuit ratio dilationis, aut quid determinavit ejus voluntatem aut sapientiam ad producendum
Is. XL, 13. tunc, et non ante : responderi potest, Quis consiliarius ejus fuit? et item, quod primæ causæ non est causa; et rursus, quod ante mundi productionem non fuit tempus, ideo nec dilatio proprie. Et sicut non quæritur sapienter quare non fecerit mundum altius vel bassius, quia ante creationem non fuit locus aut situs; ita nec sapientialiter interrogatur cur non fecit mundum prius neque posterius, quia non exstitit tempus. Nihilo minus ex illuminatione divina et Scripturarum instructione, assignantur rationabiles causæ cur non ab æterno, sed de novo seu simul cum tempore, condiderit mundum : videlicet, ut innotescat quod non necessitate naturæ, sed liberrima voluntate, produxerit universum; et quia ex hoc clarissime atque facillime potest probari Deum esse, et ipsum solum æternum consistere. Verumtamen ista materia magis ad secundum pertinet librum : idcirco pertranseundum.

Porro ad præallegatas auctoritates Scripturæ in quibus motus seu mutatio, pœnitentia, dolor, ira, alteratio, invariabili Deo attribuuntur : dicendum, quod Spiritus Sanctus morem gessit et condescendit infirmitati humanæ imbecillitatique intelligentiæ nostræ. Idcirco induxit Sanctos ad loquendum de Deo more humano : non quod in Deitatis natura sint talia per veritatem affectionum, sed quod per similitudinem effectuum conveniant Creatori, quia per modum dolentis, irati seu contristati se habet, destruendo quod fecit, revocando seu non implendo quod dixit : quia videlicet sub conditione aut ex comminatione locutus fuit, et peccata hominum obicem præstiterunt, et ultionem expetierunt. Itaque Sapientia increata, seu Spiritus Sanctus, dicitur mobilis, et omni mobili *Sap.* VII, 24. ente mobilior, quia velocissime operatur, et quia in suis effectibus ordinate procedit, unum post alium illustrando. Vel active dicitur mobilis, quoniam alia movet : quemadmodum animal appellatur sensibile, quoniam sentit, quanquam sentire dicatur quoddam pati. — Pariformiter Deus dicitur quosdam nunc diligere, nunc odire, non quod in ipso sit facta affectionum mutatio, sed secundum præsentem justi-

tiam et meritorum exigentiam, atque effectus similitudinem. Verum secundum æternam prædestinationem et præscientiam suam incommutabilem, invariabiliter et æternaliter amat electos, oditque reprobos.

Præterea ad objecta quibus probatum est creaturis immutabilitatem competere, respondendum quod Peripatetici motum et mutationem naturalem ex parte materiæ provenientem, dixerunt non convenire substantiis separatis. Nihilo minus philosophi circa substantiarum illarum notitiam multipliciter erraverunt, ut suis locis patebit et patuit. Qualiter autem conveniat eis loco et operatione esse mobiles, sive immobiles, jam tactum est partim; et infra, præsertim libro secundo, habet ostendi. — Per hoc demum quod scribit
I Cor. xv, 58. Apostolus, Stabiles estote et immobiles, non aliud quam virtutum constantia, et reformatio passionum seu abstinentia a motibus vitiorum, insinuatur.

Ad ultimum dico, quod ad omnem effectum seu cujuslibet creaturæ productionem, hoc est tam ad necessariorum et incorruptibilium quam ad corruptibilium ac contingentium creationem, Deus omnipotens et excelsus uniformiter et æque libere et æque invariabiliter seu æque necessarie habet se, quantum est ex parte ipsius, nisi quod singula propriis exemplaribus rationibus est producens: alioqui idem manens idem, facit idem; et ab uno eodem modo se habente, non nisi unum et idem procedere perhibetur. Itaque, sicut Deus gloriosus et adorandus universa, tam perpetua et immaterialia quam corruptibilia et contingentia, invariabiliter infallibiliterque cognoscit; sic omnia ista liberrime fecit, nec aliquid necessario condidit. Tamen quantum est ex parte ipsius, necessarium est ut invariabiliter habeat se ad cuncta agenda, ita quod aliter se habere non potest in faciendo, quam decrevit, estque necessarium ut sic agat, sicut agere invariabili voluntate ac perfectissima sapientia sua instituit. Et hæc necessitas est partim (ut tactum est) con-

A ditionata: absolute enim loquendo, aliter facere, imo et non facere posset. Quamvis autem Deus proprie loquendo sit immobilis, mystice tamen seu metaphorice loquendo, secundum Thomam de Argentina, dicitur mobilis ac moveri: ita ut dicatur moveri motu circulari, omnia gubernando; motu recto, justos remunerando; motu obliquo, impios a peccatis purgando. Eodem modo dici potest quod movetur motu naturali, omnibus creaturis juxta earum capacitatem se communicando ex inolita
B sibi bonitate; motu violento, iniquos damnando ac puniendo: quod est quasi peregrinum et alienum ab eo, cui proprium est misereri et parcere; motu voluntario, omnia conservando in esse. Sic etiam moralizari potest dictum Philosophi, qui assignat motum a centro, ad centrum, et circa centrum: ita quod Deus movebatur quasi a centrò in Incarnatione, ad centrum in Ascensione, circa centrum undique prædicando.

C Postremo circa hæc Scotus scribit prolixe. De cujus scriptis aliquid est tangendum, quanquam ad secundum Sententiarum magis pertineant. Grandem namque inquisitionem inducit, qualiter ab incommutabili Deo potest esse effectus formaliter habens esse necesse, seu necessarium et incorruptibile aut indestructibile esse. Itaque ait: Quum Deus sit perfecte simplex, omnino immutabilis est. Majorem vero habet difficultatem hæc quæstio: nam circa hanc partem theologi atque
D philosophi discordant. Siquidem circa intentionem Aristotelis ac Avicennæ declarandam, dicitur quod decem modis potest se aliquid habere ad esse. Sed pro nunc sufficit tres modos narrare. Etenim aliquid aliud a Deo, puta intelligentia, tripliciter ponitur esse. Primo, quod ex se sit necesse esse formaliter, sed a Deo causaliter. Secundo, quod ex se sit formaliter necesse esse, et ab alio dependenter, ita quod propter essentialem ordinem contradictio esset secundum esse sine primo,

non econverso : sicut est ordo inter ma- A gis et minus perfectum, non inter causam et effectum. Tertio, quod aliquid habeat ex se esse possibile, ab alio autem necesse esse, quia illud necessario causat. Qui modus implicat. Similiter primus, quia quod est causatum ab alio, est ex se non ens, et possibile ad esse : aliter impossibile causaretur. Sed quod est necesse esse, nullo modo est possibile. Ergo inconveniens est dicere Philosophum hunc posuisse modum. — Ulterius quidam imponunt Philosopho, quod voluerit primo Cœli et mun- B di, quod quælibet substantia habeat suum esse ex sua natura, hæc semper, ista quandoque, ita quod hæc necessario semper est, hæc necessario quandoque non est, nec aliter queat esse, nisi una natura mutaretur in aliam ; vel quod duæ naturæ contrariæ simul sint in eodem, ut primo Cœli Aristoteles et Commentator deducunt. Hinc dicunt quod secundum Philosophum, cœli et intelligentiæ non habent esse causatum, nec per creationem esse substantiam suam a Deo, sed per dependentiam tantum. — Di- C cunt quoque in summa, quod Philosophus posuit quamlibet intelligentiam esse unum Deum : quia dum duodecimo Metaphysicæ probasset Philosophus, quod Deus non est virtus in magnitudine corporali, quærit an sint multi, et quærit multitudinem intelligentiarum ex numero cœlestium orbium, et quærit utrum ponendum sit talem substantiam esse unam an plures, quum tamen ante probasset quod sunt infinitæ virtutis. Quamvis autem (ut dicunt) Philosophus sic posuit quamlibet intelligen- D tiam esse Deum ac infinitæ virtutis, posuit tamen ordinem inter eas propter essentialem ordinem universi, non autem dependentiam secundum causalitatem, ita quod haberent suum esse a primo, sed secundum perfectius et minus perfectum, sicut est ordo in numeris et figuris. Hæc Scotus. — Quocirca sciendum quod specialiter notat Henricum, qui (ut paulo post pandam) in Quodlibetis suis et in Summa sua scribit diffuse hæc omnia.

Deinde arguit contra Henricum : Ostendo, inquiens, quod hæc non fuit intentio Philosophi, eadem ratione qua ipse probat Philosophum hoc sensisse. Nempe ut ait, Philosophus non dixit contradictoria, sed contradictio est quod aliqua intelligentia dependeat a primo ente in essendo, propter essentialem ordinem universi, et tamen ex se sit necessarium esse, utpote habens esse ex se, non aliunde. A quo enim aliquid non habet esse, ab illo non dependet in essendo neque in permanendo, imo sine illo potest consistere et manere. Non ergo Philosophus ponit hoc. — Insuper, per auctoritates evidentiores probatur quod Philosophus posuit, id quod formaliter necessarium est habere causam a qua sit et dependet in essendo. Dicit enim Philosophus secundo Metaphysicæ, quod necesse est sempiternorum principia esse verissima. Ergo posuit aliqua principia sempiternorum : et loquitur ibi de causa effectiva. Ponit quoque nono Metaphysicæ, sempiterna esse necessaria : ergo aliquod necessarium ponit habere causam a qua est sua necessitas. Item, quinto Metaphysicæ docet, conclusionem formaliter necessariam habere suam necessitatem ex necessitate principiorum. Amplius, duodecimo Metaphysicæ ponit duplex bonum, videlicet bonum principis, et bonum universi ; atque quod omnes cœli et intelligentiæ ordinantur ad primum sicut ad finem. Ergo intendit quod primum sit efficiens causa illorum : finis enim non est causa, nisi in quantum movet efficientem ad agendum. — Dico ergo quod intentio Philosophi in quæstione hac fuit, sicut et intentio omnium philosophorum communiter, dempto Platone, quod omne in se necessarium, necessario et immutabiliter habet se ad quodcumque ad quod habet se immediate et sine motu. Quoniam ergo Philosophus posuit quod prima causa efficiens necessarie habet se ad secundam, ideo secundum est necessarium, non tamen ex se, sed ex primo, quia primum necessario causat ipsum. Sicut nos poni-

mus quod Pater ex necessitate suæ naturæ producit Filium, Filiusque productus habet necessitatem essendi formaliter, et est necesse esse, et tamen est a Patre, et habet sic esse a Patre; ita imaginatur Philosophus de eo respectu productionis creaturæ, hoc dempto, quod causat creaturam in diversitate naturæ, id est substantialiter a se diversam. Potest ergo aliquid causaliter esse ab alio, et tamen necessarium esse formaliter, quoniam causa sua necessario ei dat esse. Quum ergo arguitur, Illud quod est causaliter ab alio, de se non est : dico cum Avicenna sexto Metaphysicæ suæ, quod omne causatum prius est non ens, quam habeat esse : prius, inquam, saltem ordine naturæ, et in apprehensione intellectus. Attamen licet secundum naturam non esse ejus sit prius suo esse, nihilo minus necessario simul sunt duratione. Sicque prioritate naturæ prius fuit in potentia ad esse, quam in actu essendi. — Præterea, contra hoc quod doctor ille imponit Philosopho dixisse quamlibet intelligentiam esse infinitæ virtutis, et sic esse Deum, arguitur ita : Philosophus duodecimo Metaphysicæ scribit, quod omnia ordinantur ad unum primum sicut ad ultimum finem, secundum magis et minus, prout plus vel minus distant ab illo. Sed infinito repugnat ordinari ad aliud sicut ad finem, quia sic esset finitum. Ponit quoque ordinem inter intelligentias, ita quod una est prior et altior alia : quod esse non posset si essent infinitæ virtutis. Et quamvis Philosophus, postquam probavit unam esse infinitæ virtutis, quærit an sint plures tales, non tamen refert hoc ad infinitatem virtutis, sed an sint plures tales, videlicet immateriales et simplices. — Hæc Scotus, qui de his scribit prolixe, prout opportunioribus locis, si Deus sic ordinaverit, referetur.

Nunc aliqua ex dictis Henrici tangenda sunt. Itaque quinto Quodlibeto quærit, utrum Deus necessario producit quidquid exterius immediate producit. Et respondet

A ad hoc : Erat sententia philosophorum, ut recitat Avicenna octavo et nono Metaphysicæ suæ, quod Deus triplici necessitate in unum concurrente agit ea quæ immediate agit, et quæ in prima rerum productione fecit. Quæ tria sunt, sua essentia, scientia, et voluntas, quæ sunt unum in re : ita quod primo et per se agit necessitate suæ naturæ, quia virtutis primæ non est aliud sua essentia quam actio sua, nisi secundum rationem. Sed sic non agit Deus per necessitatem naturæ, nisi secundum

B modum suæ scientiæ discernentis, suæque voluntatis complacentis. De scientia autem Dei dicit ibidem : Sua scientia est sciens quod sua perfectio et sua excellentia est ut fiat bonum : et hoc est de concomitantibus gloriam suam. Atque ex hoc quod intelligit se, sequitur ordinatio bonitatis seu voluntatis in esse, et intelligit qualiter est possibile et elegantius provenire esse totius : sicque fluit bonitas ejus fluxu quo perfectius pervenitur ad ordinem secundum possibilitatem. Omnis au-

C tem scientia qua scit quod provenit ex ea, et non miscetur ei impedimentum, placet ei quod provenit ab ea. Ergo primo placuit ei ut ex sua essentia flueret omne quod est. — Porro positio philosophorum talis erat, ut recitat Avicenna : Quidquid a Deo est, necessarium est quantum ad hoc quod ab illo est. Alioqui esset in Deo dispositio quæ non erat, qua scilicet fieret agens, et ad actionem applicaretur, si non ageret de necessitate. Et quia natura non est nisi ad unum, ideo primum non potest

D producere nisi unum immediate.

Sed hæc omnia vana et frivola sunt, quoniam agens necessitate naturæ, non potest esse absolutum seu liberum ac independens ab eo quod agit (quia necessitas tendendi in aliud, et absolutio seu libertas ac independentia, contraria sunt): sicque perfectio primi dependeret ex suo effectu. Verum ad hoc Avicenna respondet, quod Deus non agit ob propriam perfectionem consequendam, sed ut suum esse communicet aliis, non quod esse ejus

sit propter aliud a se : quemadmodum aqua refrigeratur propter se ipsam, ob suam speciem conservandam, non ut refrigeret seu infrigidet aliquid aliud extra se, sed hoc consequitur eam, nec prodest ei. — Quod autem dicit, quod nisi sic ageret ex necessitate naturæ, adveniret ei dispositio nova qua de non agente fieret agens, non oportet : quoniam voluntate æterna, immutabili ac libera potest effectum producere novum, nec tantum unum, sed plures ac diversos. Nec agit necessitate suæ scientiæ, sive ut concomitantis naturam, sive ut absolutæ. Sic enim sequeretur essentialis dependentia ad producta. Deus vero in se cognoscit omnium rationem. Nec agit voluntatis necessitate, quia nec alia volita a se habent necessariam habitudinem ad ipsum. Sed scire oportet quod alia a Deo, possunt dupliciter considerari. Primo, quoad esse essentiæ, quod est esse eorum quidditativum; secundo, quoad esse exsistentiæ. Primo modo, exsistentia extra Deum, essentialem habent habitudinem ad ipsum et ad bonitatem ipsius. Quod enim est aliquid per essentiam et naturam, licet non sit in exsistentia aliqua extra intellectum, tamen non potest non esse tale, nec potest non habere rationem perfectionis idealis in Deo; nec Deus potest non habere rationem perfectionis idealis ad ipsum. Loquendo ergo de isto esse quidditativo, conceditur quod Deus de necessitate vult quæcumque vult, et omnia illa vult se ipsum volendo. Porro secundo modo, ea quæ sunt extra Deum, accidentalem habitudinem habent ad ipsum : quia essentiæ rerum, quantum in ipsis est, indifferenter se habent ad esse et ad non esse exsistentiæ actualis. Et quoad hoc esse, Deus non vult de necessitate quæ extra ipsum sunt, nec producit ea de necessitate. Quum ergo arguitur, quod Deus de necessitate scit id quod vult facere : dicendum, quod verum est de necessitate consequentiæ, non consequentis : quoniam antecedens non est necessarium simpliciter, scilicet quod

A Deus vult facere id quod facit, nisi considerando actum voluntatis ut est in Deo divina essentia, qualiter non consideratur in proposita quæstione, sed solum secundum quod actualiter transit in volitum. — Hæc Henricus loco præfato.

At vero Quodlibeto octavo quærit, an aliqua creatura, ut substantia separata, se ipsa sit formaliter necesse esse. Et arguit quod sic. Quod habet, inquit, causam intrinsecam sui esse formalem sibi semper
B præsentem, est ex se formaliter necesse esse. Substantiæ illæ sunt tales. Illæ namque substantiæ sunt simplices formæ quibus habent esse : quæ propter suam simplicitatem ipsis abesse non valent. — Item, quod non potest relinquere causam formalem sui esse, ex se formaliter est esse necesse. Sed substantiæ separatæ sunt tales, quia secundum Proclum propositione quadragesima quinta, Nullum simplex relinquit se ipsum.

In contrarium est Avicenna, probans
C quod non sit nisi unum necesse esse.

Circa hæc ponit Henricus undecim modos essendi. Primus est ejus quod ex se formaliter est ens, et a nullo principiative : sicque solus Pater in divinis habet esse. Secundus modus est ejus quod est ex se formaliter ens, et tamen habet esse suum ab alio. Quod potest poni tripliciter, videlicet : principiative, sicut Filius et Spiritus Sanctus; et causative, sicut inferiora corruptibilia; ac dependenter. Dicuntque aliqui quod Philosophus posuit
D substantias separatas ex se formaliter necesse esse, et tamen a Deo creative consistere, quia sunt in aliena substantia. Sed verius creditur Philosophum tertio modo posuisse mundum et ingenerabilia atque incorruptibilia habere ex se esse formaliter, sed solum dependenter ad primum. — Deinde doctor hic probat impossibile esse et implicare, quod aliquid sit ex se formaliter necesse esse, et tamen sit causative ab alio. Quod enim esse habet ab alio, ex se est in potentia ad esse. Et hoc

potest esse dupliciter, scilicet : subjective, A sicut materia ex qua aliquid generatur est in potentia ad esse substantiale ; vel objective, sicut terminus productionis est in potentia ut sit. Quod vero ex se est necesse esse formaliter, non est in potentia ad esse, sed semper est actu ens necesse esse : quia necesse esse et possibile esse proprie sumpta, opponuntur ; quamvis possibile esse communiter sumptum, sequatur ad necesse esse. Proprie autem acceptum possibile esse, potest etiam non esse ; quod autem necesse est esse, non B potest non esse. Ergo quod habet esse ab alio, non est ex se necesse esse formaliter. — Deinceps Henricus nititur ex verbis Philosophi et commentatoris sui prolixe probare, quod intentio fuit ipsius Philosophi, corpora cœlestia et intelligentias non habere suum esse a Deo nisi dependenter, non effective. Unde duodecimo Metaphysicæ Averroes narrat, dicens : Joannes Grammaticus magnam movit Peripateticis quæstionem, dicendo : Si omne corpus habet finitam potentiam, et cœlum est corpus, C ergo finitam habet potentiam ; et omne finitum est corruptibile, quum non possit durare in infinitum, ergo cœlum est corruptibile, etc. Denique, quod Philosophus dixit esse impossibile inveniri in substantiis substantiam ex se possibilem, et necessariam ex alio, fuit ex hoc quod posuit permanentiam substantiæ æternam non esse nisi ex se, ita quod nullo modo causative ex alio. Hinc posuit, impossibile esse aliquid fieri a Deo ex nihilo, aut factum tale perpetuo conservari in esse, sed D Deum omnino nihil agere circa res, nisi quod ex ordine quodam ac dependentia quadam ad ipsum, conservarentur in esse per ipsum. Verum in his opinio Avicennæ multo verior et veritati fidei fuit propinquior : quoniam omnia quæ sunt citra Deum, dixit profluxisse ab illo et ex se non esse. Dicit tamen Deum esse causam rerum ex necessitate naturæ suæ. Porro nec fides catholica, nec Avicenna, nec Plato, ponunt mundum incepisse post tempus præcedens : imo affirmant tempus incepisse simul cum mundo ; sed fides et Plato, quod non cœpit ab æterno, Avicenna autem, quod ab æterno incepit.

Consequenter Henricus arguit contra eos qui dicunt quod absolute loquendo mundus potuit ab æterno creari a Deo, ita quod vere haberet esse ab ipso et tamen non nisi ordine naturæ esset posterior. Cujus oppositum tenet Henricus, qui in ista quæstione ponit multa quæ censentur valde ambigua et obscura : ut quod creaturæ quoad esse exsistentiæ non habent ideas in Deo, et quod Avicenna in rebus incorruptibilibus non distinxit inter rei essentiam et exsistentiam, et quod Plato dixit mundum non fuisse ab æterno.

Porro alia quæ principaliter intendit in hac quæstione defendere ac probare, videntur stare non posse, videlicet quod intentio Aristotelis fuit, substantias separatas et cœlestia corpora non habere suum esse et quod sunt, a Deo vere causative et creative, sed dependenter dumtaxat. Et in his Scotus rationabiliter contradicit Henrico, imo solennissimi doctores, Boetius, Hugo, Alexander, Thomas, Albertus, Bonaventura, et ceteri frequenter præallegati, concorditer dicunt et probant contrarium, atque declarant quod Aristotelis intentio fuit, universa quæ sunt citra Deum, ab ipso principiative fluxisse. Nec puto quod Aristoteles in primo de Cœlo et mundo intenderit quod Henricus sibi imponit, præsertim quum apertissime dicat ibidem : Ab hoc ente omnibus derivatum seu communicatum est esse et vivere, his quidem clarius, his autem obscurius. In Topicis quoque fatetur, quod problema de mundi æternitate sit problema neutrum, id est pro utraque parte probabile. In quibus utique verbis præsupponit quod mundus esse suum a Deo causaliter habeat. Et nisi hoc sensisset ac præsupposuisset ibidem, judicasset quæstionem de mundi æternitate pro parte affirmativa certam ac demonstrabilem esse. Nempe quod esse habet a se, certum est non solum ab æterno

fuisse, sed etiam increatum consistere. A In Metaphysica demum solidissime probat Philosophus, quod solus Deus est purus actus, et absolute simpliciterque perfectus et illimitatus, et quod in ceteris cunctis, etiam intelligentiis, est quædam admixtio actus et potentiæ. Ex quibus insolubiliter sequitur, quod nullum tale sit absolute perfectum aut perfectionaliter infinitum, sed solus Deus, ideoque cetera cuncta in infinitum ab ejus excellentia distent, et comparentur ad ipsum ut media ad finem, ut instrumenta ad artificem, et ut B ministri ad principem : quod totum Commentator concedit. — Insuper, omnis intellectus bene dispositus abhorret ponere plura increata. Et si intelligentiæ essent increatæ, non posset assignari ratio ordinis inter eas, et cur una esset perfectior alia, neque causa dependentiæ earum a primo. Imo quod convenit rei ex se, hoc convenit ei perfecte; nec potest esse minoratum in eo, quum et species rerum in indivisibili consistant, prout hoc Thomas in Summa contra gentiles idonee probat. C Si ergo quælibet intelligentia habet ex se et a se entitatem, bonitatem, veritatem, potestatem, sapientiam et virtutem, nihil horum erit imperfectum in ea, nec potentialitati admixtum; sicque unaquæque esset purus actus et verus Deus, seu ens absolute perfectum : quod certum est nunquam sensisse Philosophum, qui tanti fuit ingenii, ut S. Hieronymus in Regula sua testetur ipsum fuisse grande miraculum in tota rerum natura, et item quod ei infusum videtur quidquid naturaliter D sciri potest. Non ergo in tantum desipuit, nec adeo hebes fuit. Rursus, agnovit quod ab eodem sit rei esse et bene esse, et quod ab eodem sit rei esse et permanentia in essendo. Si ergo intelligentiæ ex se ipsis haberent esse, non indigerent primo ente in bene essendo, neque in permanendo, nec etiam in causando, et ita nequaquam dependerent ab ipso : imo sicut a se ipsis haberent esse, ita et voluntatem ac libertatem, nec esset earum certa ad Deum concordia neque subjectio. — Et breviter, infinita, vana, absurda et irrationabilia, imo penitus stulta ac rudia mendacia, ex tali sequerentur opinione. Ideo non est putandum, quod excellentissimus et ingeniosissimus ille philosophus unquam sic sensit. Et hoc etiam commentator ejus Averroes in libro suo de Substantia orbis apertissime fassus est : Nunquam, inquiens, fuit Aristotelis intentio, quod cœlum esset a prima causa solum quantum ad conservationem seu motum, sed quantum ad suam substantiam, ita quod vere a primo productum est.

Denique Plato et ejus discipulus Proclus in Elementatione sua theologica, efficaciter probant, quod omnem multitudinem oporteat esse ab uno, atque quod tota universi pluralitas profluxit a summo Deo. Nec putandum quod in tam evidenti, plana et rationabili veritate Aristoteles a Platone dissensit. In eadem quoque Elementatione Proclus fatetur, quod totus mundus a primo ac summo intellectu substantiam suam et esse suum sortitus sit, et nihilo minus ab æterno exstiterit, ac indesinenter ab intellectu illo dependeat. Hinc Boetius in doctrina Aristotelis et Platonis exercitatissimus, protestatur quod secundum Aristotelem et Platonem mundus fuerit ab æterno, et tamen vere productus sit a Deo. Idcirco nec verum censetur (quod Henricus ait) Platonem sensisse quod mundus de novo incepit ex tempore, quamvis Plato in primo Timæi videatur sic loqui. Unde et Aristoteles quandoque plus arguit contra verba quam contra mentem magistri sui Platonis.

Præterea, quod Henricus refert doctrinam esse Philosophi quod permanentia rerum æterna non sit nisi ex ipsis, non videtur sic esse : quia et Albertus in commento suo super librum de Causis, veraciter recitat Aristotelem in epistola de Principio universi scripsisse, quod totius universi esse in nihil dilaberetur, nisi a primo principio incessanter conservare- p. 385 C supra.

tur. Et hoc utique consonat dictis Philosophi in pluribus locis : ut quum secundo Primæ philosophiæ testatur, quod id quod est maxime ens et maxime verum, sit ceteris omnibus causa entitatis ac veritatis ; duodecimo quoque Primæ philosophiæ, quod ab hoc ente dependeret cœlum et terra et tota universi natura. A

p. 385 B' supra.

Præterea, quod ait Henricus ipsum Avicennam non posuisse realem distinctionem inter esse essentiæ et esse exsistentiæ in rebus incorruptibilibus, non apparet : quum et S. Thomas, Ægidius, ac alii plures, testentur quod secundum Avicennam in omni ente citra Deum, esse et essentia realiter distinguantur. B

Rursus, opinio illa Henrici, quod creaturæ absolute loquendo, utpote omni creaturæ, repugnet posse ab æterno creari, a multis et magnis reprobatur doctoribus. Probabilior quoque in hoc videtur positio Scoti vel Thomæ, quod creaturæ incorruptibiles et substantiæ separatæ possunt dici habere ex se necesse esse formaliter, quamvis a Deo id habeant effective causaliter : C non tamen ob hoc quod causa prima dedit et conservet eis esse necessario aut ex necessitate naturæ, quoniam causa prima ita non fecit quidquam, sed omnia sponte ac libere fecit ; sed ideo, quia hujusmodi creaturæ in sua natura non habent contrarium nec intrinsecum corruptionis principium. Verumtamen dissensio ista inter doctores catholicos videtur esse verbalis potius quam realis, quoniam ut apparet, in diverso modo loquendi consistit. D

Guillelmus autem Parisiensis in libro suo de Trinitate, capitulo decimo et deinceps, pulchre ostendit qualiter Deus universa sponte ac libere condidit, et tamen invariabili voluntate. Videtur quoque ad hoc declinare, quod creabilis res non possit ab æterno esse creata. Sed hæc suis locis ponentur. De his hoc loco tantumdem sufficiat tetigisse, de quibus aptioribus locis plenius ac diligentius est tractandum.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An Deus sit simplex, ac summe simplex.**

Videtur quod non conveniat ei simplicitas. Quod enim convenit imperfectissimo, non convenit Deo. Sed simplicitas convenit materiæ, quæ est pura potentia. — Secundo, quia videmus quod simpliciora in rebus sunt imperfectiora, et compositiora sunt perfectiora : sicut materia prima est imperfectior elemento, quum tamen sit illo simplicior ; elementa quoque, quæ simpliciora sunt mixtis, imperfectiora sunt eis. Homo autem inter omnia mixta est compositissimus, quia cum omnibus aliquid habet commune ; estque in potentiis et actionibus summe multiplex ac diversus : et tamen inter omnia mixta est perfectissimus. — Tertio, ubi minor distinctio, ibi major simplicitas. Sed in divinis est realis distinctio personarum, distinctio quoque absoluti et relativi, imo et proprietatum in eodem supposito, ut innascibilitatis ac paternitatis in Patre. Non ergo est ibi pura et summa simplicitas : præsertim quum purum dicatur quod impermixtum est suo contrario ; propter quod summa ac pura simplicitas exclusiva videtur omnis distinctionis ac differentiæ et alietatis. — Quarto, esse divinum aut est determinatum, aut indeterminatum. Si determinatum, ergo et limitatum, et habet in se aliquid superadditum quo determinetur : ergo non maxime simplex. Si indeterminatum, ergo de omnibus prædicabile, et a nullo distinctum. — Quinto, multa conveniunt Deo ex tempore, ut esse creatorem ac dominum, quæ ante ei non conveniebant. Ergo videtur ei aliquid advenisse : quod summæ repugnat simplicitati. — Sexto, Deus alio est Deus, alio Pater, alio sapiens, alio justus : non ergo est in eo unitas summa neque identitas maxima, ergo nec plena simplicitas.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera.

Ad istud Bonaventura respondet : In Deo est summa simplicitas. Est enim aliquod unum in uno, et est aliquod unum in pluribus multiplicatum, et unum in pluribus non multiplicatum. Simplicius autem est unum multiplicatum in pluribus, uno quod tantum in uno est, ut patet de universali et individuo; et simplicissimum est ens quod est in pluribus personis non multiplicatum, ut Deitas* seu divina essentia, quæ est Deus. Derogat ergo divinæ simplicitati, qui dicit Deum tantum unum in uno supposito, aut in suppositis multiplicatum. Præterea, ad nobilitatem et excellentiam summæ simplicitatis spectat actualitas maxima. Ubi autem actualitas maxima, ibi fecunditas summa et diffusio plena : quæ esse non valet nisi in emanatione divina ad intra. Ideo Deus perfecte et summe simplex non esset, nisi in eo consisteret personalis distinctio in unitate essentiæ. — Amplius, in omni genere primum est simplicissimum. Quum ergo Deus sit simpliciter primum in universitate ac ordine rerum, constat quod prorsus simplicissimus sit censendus. Imo tam simplex est Deus, quod est quidquid habet, præter id quod relative convenit ei. Pater etenim habet Filium, non tamen est Filius. Nihilo minus est substantialiter id ipsum quod Filius. — Rursus, quum virtus unita fortior sit quam dispersa, non conveniret Deo excellentissima virtus, nisi in natura simplicissimus esset. Hæc Bonaventura.

* Divinitas

Hinc Alexander : Divina (inquit) essentia simplex est omnimoda simplicitate, ita quod nec essentialis nec accidentalis compositio est in ea. Omne namque compositum intelligi potest non esse, quia potest intelligi resolubile. Sed divina essentia non potest intelligi non esse, ideo nec composita esse. — Insuper, ubi compositio, ibi et dependentia, imo et indigentia. Compositum quippe indiget his ex quibus

A componitur, et esse suum dependet ex illis. In Deo autem nequaquam est dependentia aut indigentia. — Præterea, sicut est unitas essentialis, et item unitas personalis; ita est differentia essentialis opposita unitati essentiali, et differentia seu multiplicitas personalis opposita unitati personali : sed differentia essentialis non opponitur personali unitati, nec unitas essentialis differentiæ personali. Unde Richardus de S. Victore : Sicut esse substantialiter aliud et aliud, non tollit nec
B impedit ubique unitatem personæ, ut patet in homine, in quo sunt multa essentialiter ab invicem distincta; sic personaliter esse alium et alium, non scindit ubique unitatem substantiæ, utpote in divinis, ubi personarum pluralitas est ex relativa proprietate. Sicut videmus in puncto habitudines differentes, non tamen hoc ponit aliquam compositionem in puncto, qui manens in sua simplicitate, est finis lineæ unius, principiumque alterius, et econtra; imo ex sua simplicitate sibi id
C convenit : sic differentia personalium habitudinum non detrahit nec repugnat simplicitati divinæ. Hæc Alexander.

Hinc ait Thomas in Scripto : Quum Deus sit omnibus causa essendi, nobilissimo modo habet esse. Nobilissimus vero modus habendi esse, est quo aliquid est totum suum esse. Quod nulli convenire potest composito, quum esse ipsius consequatur componentia, quæ non sunt ipsum esse. Omne quoque compositum posterius est his ex quibus componitur. Deus autem est
D ens simpliciter primum. Hæc in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione tertia, loquitur : Deum esse omnino simplicem, multipliciter patet. Primo, quia in eo non est compositio formæ et materiæ; nec in eo aliud est suppositum et natura, nec esse atque essentia; nec est in eo compositio generis et differentiæ, nec subjecti et accidentis, nec totius integralis et partium ejus. Secundo, quoniam omne compositum habet causam. Diversa enim non conveniunt in unum nisi per aliquam

causam ea jungentem. Propter quod, secundum Philosophum, præter et extra formam et materiam oportet quærere causam efficientem. Deus autem non habet causam. In omni etiam composito sunt actus et potentia : quod in Deo non est. Et compositum est aliquid quod nulli suarum convenit partium, etc. — Ex his excluditur triplex error : unus, dicentium Deum esse animam mundi seu animam primi cœli; alius, opinantium quod Deus sit formale esse universorum; tertius, David de Dinando, qui stultissime dixit Deum esse primam materiam. Hæc in Summa. — In Summa quoque contra gentiles, libro primo, capitulo octavodecimo, hæc eadem continentur.

Hinc sanctus ait Bernardus : Sola increata natura hanc sibi vindicat simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi et alibi, non modo et modo inveniatur in ea. Non partibus constat Deus ut corpus, nec affectibus distat ut anima, non formis substat sicut quod factum est. — Unde, ut ait Boetius, in Deo sunt penitus idem, quod est et quo; atque secundum Avicennam, esse et essentia. Ideo dixit Mercurius : In supercœlesti est unitas, in cœlesti alteritas, in subcœlesti pluralitas. Itaque Deus nequaquam compositus est, nec componibilis, neque miscibilis. Nam ut asserit Petrus : Compositum dicitur aliquid tripliciter. Primo, quia componitur ex alio et alio, seu ex diversis : ut totum compositum. Secundo, quia ipsum componitur alteri quasi præexsistenti : ut forma materiæ, et differentia generi, accidensque subjecto. Tertio, quia alterum componitur sibi quasi posteriori : ut materia prima formæ, et ens actui essendi, subjectumque accidenti. Et quidquid aliquo horum modorum est componibile, est aliquo modo possibile passiva potentia. Et quoniam Deus nullo modo ita possibilis est, ideo nullatenus componibilis fertur.

Idem Richardus. Et addit : Solus Deus est summe simplex, quoniam omnis creatura vel est composita ex aliis, vel compo-

A nibilis alii, vel alia componibilis ei; et nullum tale est summe simplex. Siquidem eo ipso quod alicui componibilis est, est in ea aliquis actualitatis defectus. Hinc punctus et unitas, quamvis essentialiter non sint compositi, tamen a summa simplicitate deficiunt, quia cum aliis componuntur : ut punctus cum linea, unitas cum unitate seu numero. Tamen de unitate quæ est principium quantitatis discretæ, aliqui dicunt quod composita est ac divisibilis, quum numerus, qui est quantitas
B discreta, ex continui divisione causetur. Hæc Richardus.

Circa hæc refert Ægidius : Quidam sic probant esse Dei non facere compositionem in Deo : quia dum aliquis effectus convenit pluribus causis, oportet illum uni causæ appropriari : sicut piper et gingiber conveniunt in calefaciendo; ideo calefacere reducitur in ignem, cui directe et proprie competit. Sic quum omnes causæ conveniant in hoc, quod dant esse, et diversificantur in hoc, quoniam quædam
C dant tale esse, aliæ aliud esse; oportet esse unam causam cui proprium sit producere ipsum esse. Et hæc causa est Deus, a quo oportet esse primum causatum tanquam a prima causa, utpote ipsum esse. Propter quod fertur in libro de Causis : Esse est prima rerum creatarum. — Hanc positionem dicit Ægidius in duobus deficere. Primo, in modo argumentandi : quia non sequitur, Effectus talis reducitur in propriam causam, ergo prout est in causa illa non facit compositionem cum ea. Se-
D cundo, quia propositio illa libri de Causis non suffragatur huic proposito, quum liber ille extractus sit ex libro Procli, qui fuit Platonis discipulus.

Circa hæc videtur dicendum, quod positio illa, quæ est de mente Thomæ in prima parte Summæ, conveniens est et vera, et bene concludit propositum. Sequitur enim : Esse omne est a prima causa, cujus proprius effectus est esse, quod vocatur prima rerum creatarum. Ergo esse Dei est sua essentia, nec facit compositionem cum

ea : alioqui et ipsa prima causa haberet suum esse ab alia causa. Res namque quæ non est suum esse, et cujus esse a sua essentia differt realiter, non potest sibi ipsi conferre esse, nec sibi esse causa essendi. Præterea, quamvis liber de Causis ex libro Procli sit sumptus, tamen ut ait Thomas in suo commento super librum de Causis, auctor libri de Causis Peripateticus fuit, non Platonicus. Ideo contenta in Proclo discordantia a Peripateticorum doctrina, dimisit vel suo proposito ea applicavit. Hæc breviter tetigisse reor sufficere.

At vero Scotus hic probat qualiter Deus sit penitus simplex. Sed ea quæ circa hæc scribit, jam virtualiter sententialiterque præhabita sunt.

Respondendum ergo ad primum, quod materia prima vocatur simplex per exclusionem et carentiam totius actualitatis : et hæc est simplicitas quæ spectat ad imperfectionem, et sequitur passivam potentiam. Porro Deus dicitur simplex per exclusionem carentiamque totius potentialitatis, utpote purus actus : et hæc est simplicitas pertinens ad perfectionem. — Et ex hoc respondetur ad secundum, quod simpliciora simplicitate potentialitatis et imperfectionis, sunt imperfectiora compositis. Et hoc est in ordine corporalium rerum, quæ quanto plus a simplicitate illa materiæ elongantur, tanto plus perfectionis sortiuntur. In ordine autem intellectualium substantiarum tanto unaquæque est perfectior, quanto actui primo ac puro propinquior. — Ad tertium, quod quamvis in divinis sit distinctio multiplex, nihilo minus ibi est summa simplicitas puraque unitas : quoniam totum est supersimplicissima Deitas; nec aliquid est in Deo quod non sit ipsa. Unde Henricus frequenter in suis asserit Quodlibetis, quod omnia quæ sunt in divinis, sunt una singularitas maxima, seu unum singulare subsistens purissimum esse. Neque relatio, neque proprietas, nec actio immanens aliquid reale superaddit essentiæ; nec aliquid sim-

A plicitati contrarium est in Deo, quoniam nulla compositio est in eo. Distinctio vero ibi exsistens, attestatur infinitæ perfectioni simplicitatis divinæ, in qua cum incomprehensibili ac eminentissima unitate et absoluta seu essentiali identitate omnis continetur perfectio, ex pura et actuali infinitate divini esse. De hoc dictum est plenius secunda distinctione, ubi et verba pag. 157. Henrici sunt diffusius inducta. — Ad quartum, quod divinum esse non est determinatum quasi aliqua differentia limita-
B tum, neque receptum, sed purum et in sua puritate immensa subsistens, se ipso distinctum ab omnibus, atque ex sua excellentia infinita cunctis incommiscibile, incomponibile, improportionatum. Sicque vocatur indeterminatum, quoniam nulla differentia, nulla potentia, nulla materia potest determinari aut contrahi. Idcirco de nullo entium creatorum prædicatur. Quod vero ita indeterminatum est quod contrahi potest et limitari, potest de pluribus prædicari. Sic ergo divinum esse est
C sine additione et contractione, quia de ejus natura est ut ei nequeat additio fieri neque contractio. Esse autem abstractum seu generale, indifferens est [sive] ad additionem et contractionem, sive ad suam indeterminationem. — Ad quintum, quod illa conveniunt Deo non ex additione aut mutatione facta in ipso, nec ponunt in ipso relationem realem, sed in creaturis, ut dictum est sæpe. — Ad sextum, quod Deus non est alio et alio substantialiter differenti Deus et Pater, et justus ac sa-
D piens; nec aliquo superaddito competit ei quidquam in se ipso : attamen alio et alio ratione aut relatione distincto competunt ei distincta.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An Deo conveniat ratio universalis, seu generis aut speciei, vel esse in aliquo prædicamento.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam prædicatur de pluribus et vere distinctis personis. — Secundo, quoniam ipse est maxime res per se subsistens, cujus comparatione creata substantia est velut accidens, utpote increato enti innitens ut fulciatur et conservetur in esse. Ergo potissime competit ei esse in genere ac prædicamento substantiæ. — Tertio, quoniam ens dividitur per ens finitum et infinitum, itemque per ens creatum et increatum, et rursus per ens perfectum et imperfectum. Quarum divisionum altera pars seu differentia competit Deo : ergo est species. Sicque ens videtur esse univocum ad Deum et creaturas. — Quarto, quoniam actualitati et simplicitati Dei non videtur ratio universalis et prædicamenti, seu generis aut speciei, derogare aut repugnare. In eadem namque natura fundatur ratio omnium horum secundum varias considerationes et proprietates ejusdem : sicut in natura humana est aliquid invenire, quo convenit cum omni substantia, aliquid quo cum omni convenit corpore, aliquid quo convenit cum omni animali, et aliquid quo certa differentia differt a ceteris. Quum ergo in Deo sit pelagus prorsus immensum universæ perfectionis, possunt in ipso hujusmodi considerationes fundari, et aliquid commune et minus commune ac magis commune constitui. — Quinto, quia ratio substantiæ univoce competit Deo et rebus creatis, videlicet quia est res per se subsistens. — Sexto, secundum Augustinum, Boetium et Anselmum, in Deo sunt duo prædicamenta, puta substantia atque *ad aliquid*.

Præterea Scotus sic arguit : Deus formaliter est ens. Ens autem dicit conceptum dictum de Deo *in quid :* qui conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi ac creaturis. — Item, sapientia formaliter prædicatur de Deo, et secundum eamdem rationem convenit nobis. — Damascenus quoque primo libro : Divina (inquit) natura est species personarum ; et iterum : Deus et homo speciem designant A communem, hypostasis vero individuum demonstrat. — Amplius, quod Deus non concipiatur conceptu communi et analogico sibi et creaturis, sed univoco, sic quod ens, bonum, sapientia, de Deo et creaturis dicantur univoce, ostenditur primo sic : Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus, habet aliquem conceptum de quo certus est, alium ab utroque de quo dubius est ; sed omnis intellectus viatoris habet conceptum certum de ente et bono, dubitando per accidens de B bono Dei et bono creaturæ, atque de ente Dei et ente creaturæ. Philosophi enim qui certi fuerunt de Deo quod esset ens et bonum, dubitaverunt quid esset Deus. Nam quidam dixerunt quod esset lis aut amicitia ; quidam, quod cœlum aut motor ipsius. Ergo ens et bonum secundum se important conceptum alium a conceptu boni et entis in Deo et creaturis. — Item, quilibet experitur in se ipso, quod potest concipere ens, non descendendo ad ens participatum vel imparticipatum. Et si C descendatur ad utrumque conceptum, quæro an stet conceptus entis communis. Si sic, habetur propositum. Si autem indeterminate importat quasi unum conceptum, et quando fit descensus sunt duo conceptus, tunc impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Socratis et Platonis. Dicam enim quod homo importat duos conceptus, sed tibi videtur quod sit unus, quia conceptus illi sunt propinqui, sicut tu dicis de ente. — Præterea, si conceptus dictus de Deo D et creatura sit analogicus et realiter duo conceptus, nihil cognoscemus de Deo, quia non possumus eum in vita ista cognoscere nisi per creaturas. — Insuper theologi videntur uti conceptu communi Deo et creaturæ, quia accipiunt metaphysicales conceptus, removendo id quod imperfectionis est in creaturis, et Deo attribuendo quod est perfectionis.

In contrarium est quod Magister in littera ex verbis Augustini inducit, removendo a Deo prædicamenta dialecticæ ar-

tis : et ad hoc rationes in solutione quæstionis ponentur.

Ad hæc Alexander respondet : In Deo non est ponendum universale, nec particulare vel singulare ; habet tamen esse divinum de eis quod est perfectionis, et deest ei quod est imperfectionis. Universale enim est in multis, et dicitur de multis : quia non est totum quod sunt singularia, sicut homo non dicit totum quod est Socrates, quia non dicit quantitatem, qualitatem et operationem quæ sunt in Socrate. Sed quum dicitur, Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, dicitur esse divinum in multis, sed non dicitur de multis. Quum enim dico, Deus, dico totum esse Patris totumque esse Filii. Dici ergo de multis, imperfectionis est in esse universali; sed esse in multis, convenit esse divino, quia hoc est virtutis et nobilitatis in universali. Similiter particulare vocatur quod est in uno solo, et hoc est imperfectionis; sed non dicitur de multis : quod est perfectionis, quoniam dicit totum esse rei. Hinc esse divinum non est tantum in una persona, nec tamen multipliciter in personis, sed permanet unum. Insuper aliquid dicitur particulare vel a materia, vel ab accidentibus, vel a forma signata. Quum ergo in Deo non sit materia, nec accidens, nec limitatio formæ, nullo horum modorum est in eo particulare. — Sciendum vero quod prædicamentum dupliciter dicitur, scilicet proprie et communiter. Proprie appellatur coordinatio prædicabilium quorum unum est sub alio. Et sic non est prædicamentum in divinis, quia non est superius et inferius, nec universale neque particulare. Communiter vero prædicamentum potest dici quidquid se habet per modum prædicamenti. Sicque prædicamentum est in divinis. Nam quædam ibi dicuntur per modum substantiæ, quædam per modum relationis. Item in summa Trinitate reperitur similitudo ad prædicamentum. In omni namque prædicamento est unum quod est (id A est prædicatur) de alio, et nihil de ipso prædicatur univoce, ut generalissimum ; et aliud de quo aliud, et ipsum de nullo ; tertium quoque, quod est de alio, et aliud de ipso. Similiter in Trinitate est persona de qua alia, et ipsa de nulla, ut Pater ; et quædam persona quæ de alia, et de qua nulla, ut Spiritus Sanctus ; et etiam persona quæ de alia, et de qua alia, ut Filius. Et ita qualis est ordo naturæ, talis et in personarum trinitate. In coordinatione etiam prædicamenti est similis ordo [sed
B cum prioritate et posterioritate]. In Trinitate vero non est proprie prius et posterius, ut infra magis patebit. Hæc Alexander.

Hinc Thomas : Deus non est in genere substantiæ. Et hujus quadruplex ratio assignatur. Prima ponitur in littera, et est ex parte nominis substantiæ sumpta. Nomen quippe substantiæ imponitur a substando. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est esse in genere. Omne namque hujusmodi addit aliquid supra genus : id-
C circo quod summe simplex est, non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior, est Avicennæ : quoniam omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, ut homo : humanitati enim ex hoc quod humanitas est, non debetur esse in actu. Nam cogitari seu apprehendi potest humanitas, et tamen ignorari an aliquis homo sit : quoniam commune quod prædicatur de his quæ sunt in genere, prædicat quidditatem, quum genus et species prædicentur *in eo quod quid*. Porro quid-
D ditati illi non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo : ideo quidditas generis vel speciei non communicatur omnibus secundum unum esse, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas ejus. In Deo autem esse est quidditas sua : aliter accideret quidditati, et esset ei acquisitum ab alio, nec haberet esse per suam essentiam. Ideo Deus non potest esse in genere aliquo. Quarta ratio est ex perfectione divini esse,

quod colligit et comprehendit in se nobilitates et perfectiones omnium generum. Hinc ad nullum genus determinatur. Potest addi et ratio quinta, quoniam genus prædicatur univoce de contentis in se; de Deo autem et creaturis nil prædicatur univoce, sed analogice tantum. — Præterea, ea quæ in creaturis sunt, prædicantur de Deo per eminentiam quamdam, omni imperfectione exclusa. In quolibet vero novem prædicamentorum accidentis duo considerantur : videlicet propria ratio accidentis, et ratio propria illius generis, videlicet quantitatis aut qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem includit : quoniam esse accidentis, est inesse ac dependere, compositionemque facere cum subjecto. Hinc secundum rationem accidentis, nil convenit Deo, nec prædicamenta illa prædicantur de Deo. Si vero consideremus propriam rationem cujuslibet generis accidentis, adhuc quodlibet eorum imperfectionem importat, præter *ad aliquid*. Nam quantitas dicit rationem mensuræ in comparatione ad subjectum, qualitas vero dispositionem, sicque de aliis. Ideo eadem ratione removentur a divina prædicatione [secundum rationem generis], qua removebantur secundum communem rationem accidentis. Si autem consideremus species generum horum, sic aliquæ secundum differentias suas completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus, etc.; ideo prædicantur de Deo secundum rationem speciei, non generis. Porro *ad aliquid*, secundum rationem generis sui non importat dependentiam ad subjectum, imo refertur ad aliud extra. Hinc etiam secundum rationem sui generis reperitur et est in divinis. Hinc remanent tantum duo modi prædicandi in divinis, videlicet secundum substantiam et secundum relationem. Non enim speciei contentæ in genere debetur certus et specialis modus prædicandi, sed generi. — Quod si objiciatur de prædicamento actionis, quod proprie conveniat Deo, qui dicitur primum agens et vere est gene-

A rans : dicendum, quod in Deo non differt actio ab agente. Hæc Thomas in Scripto.

In prima vero parte Summæ, quæstione tertia, ait : Aliquid est in genere dupliciter. Primo, simpliciter ac proprie, ut species, quæ sub genere continentur. Secundo, reductive, ut principia et privationes : quemadmodum punctus et unitas reducuntur ad prædicamentum* quantitatis tanquam principia; cæcitas vero et omnis privatio reducitur ad genus habitus sui. Neutro autem modo est Deus in ge-

* genus

B nere. Quod enim esse non possit alicujus generis species, tripliciter potest ostendi. Primo, quoniam species constituitur ex genere et differentia; semperque id a quo sumitur differentia constituens speciem, habet se ad id unde sumitur genus sicut actus ad potentiam : quemadmodum rationale sumitur a natura intellectiva, animal a sensitiva, quæ se habet ad intellectivam sicut potentia ad actum. In Deo autem nihil est potentialitatis. Secundo, quia quum esse Dei sit ejus essentia, si

C Deus esset in aliquo genere, oporteret quod ens esset genus ipsius : genus namque significat essentiam rei, quum prædicetur *in eo quod quid*. Philosophus vero tertio Metaphysicæ probat quod ens non potest esse genus alicujus. Omne siquidem genus habet differentias quæ non participant essentiam generis; sed nulla valet differentia inveniri quæ sit extra ens nec ejus naturam participet, quum ens sit de omnium intellectu. Non est ergo Deus in genere. Tertio, quoniam omnia quæ sunt

D in genere uno, communicant in essentia generis, quod prædicatur de eis *in eo quod quid*, et differunt secundum esse. Non enim est idem esse hominis et esse equi; nec esse hominis hujus et esse hominis illius. Sicque oportet ut eorum quæ sunt in genere differat esse et quidditas, quæ in Deo sunt idem. Idcirco non habet genus, nec differentiam, nec definitionem, quia definitio ex genere ac differentia constat; nec ejus est demonstratio nisi per effectum : demonstrationis etenim medium

est definitio. At vero quod Deus non sit A in genere per reductionem, hinc patet, quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud : sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse : non ergo continetur in aliquo genere sicut principium. — Si autem objiciatur quod Deus est mensura omnium substantiarum, ergo est in genere substantiæ : respondendum, quod mensura proportionata, est in eodem genere cum B mensuratis per eam; Deus autem est superexcedens rerum mensura. Hæc Thomas in Summa.

In Summa quoque contra gentiles, primo libro, capitulo vicesimo quarto, multipliciter probat quod esse divinum non potest designari per additionem alicujus differentiæ substantialis : alias divinum esse non esset in actu nisi illo superaddito exsistente ac aliquo superveniente, et ita non esset per se necesse esse; haberet se quoque esse Dei ad differentiam illam sic- C ut potentia ad actum. Unde sequenti ibidem capitulo multa inducit motiva ad hoc quod Deus non sit in aliquo genere.

Concordat Petrus. Item Richardus, de cujus dictis in solutionibus argumentorum tangetur.

Bonaventura quoque consonans præinductis : Deo, inquit, non convenit esse in aliquo genere determinato, quoniam omne tale habet esse limitatum, arctatum, compositum. Nec convenit Deo in pluribus esse generibus : quia hoc esset vel propter D naturarum diversitatem, aut propter proprietatum multiformitatem, aut propter generalitatem, ut transcendentia. Quum ergo Deus sit summe simplex et purum esse, se ipso distinctum ab omnibus, nullo horum modorum in pluribus consistit generibus. Hæc Bonaventura.

Idem affirmat Albertus, qui præ ceteris expositioni textus intentus, verba Augustini allegata in littera prolixe et bene exponit. Ait equidem Augustinus quinto de Trinitate : Intelligamus quantum possumus Deum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum sic cogitat, etsi nondum invenire potest quid sit, pie caveat de illo quidquam sentire quod non sit. — Quocirca scribit Albertus : Novem generalissima accidentis duo habent in se, scilicet, quod accidentia sunt, et differentiam seu aliquid per modum differentiæ qua ab invicem distinguuntur. Quod enim quantitas est quantitas, non habet ab eo quod est accidens, sed ab eo quod est dimensio vel mensura substantiæ intus vel extra; similiter quod qualitas est qualitas, non habet ab eo quod est accidens, sed ex hoc quod est dispositio substantiæ naturalis sive adveniens intus vel extra. Ab eo autem quod accidentia sunt, omnia ordinem ad substantiam dicunt : et sic quoad id quod ratione generis convenit eis, puta inesse, removentur a divinis, quum hoc sit imperfectionis. Pro cujus intellectu notandum quod ait Boetius : Prædicamentorum quædam prædicant aliquid inesse ei de quo prædicantur; quædam autem extrinsecus adsistunt; quædam vero prædicant esse aliquo modo se habere ad illud quod extrinsecus adjacet, ut locus et tempus. Unde qualitas, quantitas, agere, pati, situs et habitus, aliquid prædicant inesse; sed relatio, extrinsecus adsistere, ut dextrum et sinistrum. Potest namque idem esse dextrum et sinistrum sine sua mutatione. *Quando* autem et *ubi,* prædicant illud quod ex adjacentia exterius mensurantis relinquitur. Illa ergo quæ prædicant inesse, removentur (ut dictum est) a divinis; sed gratia differentiæ prædicantur, dum differentia illa dicit actum aut ordinem ad finem, non ad subjectum : sicque in specie prædicantur de Deo, præsertim si species illa constituitur differentia dignitatis, ut bonus, sapiens, justus.

Illa vero quæ extrinsecus adsistentia ad alterum sunt, gratia ejus quod est in eis accidentis natura non prædicantur, sed mutantur in substantiam in divinis. Verum ratione ejus quod generalissimo addunt, non dicunt ordinem ad substantiam: ideo in divinis manent secundum propriam rationem. Nonnulla vero et imperfecta sunt ratione generis accidentis, et etiam ratione ejus quod addunt : ut situs, qui est corporalium rerum; et pati, quod est imperfecti; et habitus, qui corporeorum est entium. Ideo simpliciter removentur, nisi per translationem conveniant Deo. Verumtamen advertendum quod relatio habet duo in se, utpote, quod est proprietas: et ita convenit ei inesse soli personæ, et non solum adsistere; imo sic est constitutiva personæ, et naturam accidentis amittit, quia nil superaddit essentiæ. Habet quoque in se quod est ad alterum cui opponitur relative, et ex hoc habet extra determinari : sicque intelligendum est quod Boetius ait relationem adsistere. Hæc Albertus.

Qui etiam circa verba S. Hilarii scribit. Ait quippe septimo de Trinitate Hilarius : Non ex compositis Deus subsistit, qui vita est; neque qui virtus est, ex infirmis continetur; nec qui lux est, ex obscuris coaptatur; neque qui spiritus est, ex disparibus est formatus. — Circa hæc scribit Albertus : Prima compositio rerum est ex *quod est* et *quo est* : quæ est angeli et animæ rationalis; corporisque cœlestis, secundum eos qui non ponunt in cœlo materiam. Secunda compositio est primorum quæ sunt ex materia et forma : ut materiæ primæ ad elementum. Tertia compositio est ex cœlestis influentia corporis super inferiora, eo quod omnis mixtio et generatio inferiorum ad motum cœli reducitur sicut ad causam. Corpus autem cœleste movet per influentiam lucis super obscurum præcipue duorum elementorum, quæ sunt terra et aqua. Illa namque magis abundant in mixtorum corporibus : siccum enim terrestre terminativum est hu-

A midi aquei, et humidum aqueum continuativum est sicci; sicque fit mixtio movente superiorum corporum lumine per præsentiam vel adspectum, seu applicationem quamdam ad stellam respicientem conjunctionem vel oppositionem, aut alias proprietates quæ in scientia de stellis sunt determinatæ. Ad hanc commixtionem sequitur compositio complexionatorum et organicorum ad spiritualem naturam, quæ anima est : et ista compositio quarta est. Primæ compositioni opponitur seu repu-

B gnat vita in toto, id est vita pura. Id enim in quo est *quod* et *quo*, non vivit secundum se totum, nec est vita pura ipsumque vivere. Secundæ compositioni repugnat virtus perfecta, propter defectum privationis. Tertiæ opponitur lux in toto, id est lux pura, propter opacum elementorum. Quartæ opponitur esse spiritum in toto, id est totaliter spiritum esse, propter disparitatem grossi terrenique corporis ad spiritualem naturam animæ quæ corpori tali unitur. Hæc ille.

C Denique de hac materia, cur scilicet Deus nec genus nec species sit, neque in genere neque in specie, scribit Udalricus satis fundamentaliter juxta Peripateticorum doctrinam, in Summa sua, tertio libro, septimo et octavo capitulis : Universale, inquiens, videtur maxime obsistere æqualitati personarum in Deo. Ideo ejus naturam plenius notificabimus. Universale proprie sumptum duobus constituitur, utpote : natura cui accidit universalitas seu generalitas ; et respectu ad multa, qui

D complet rationem universalis. Quum autem respectus ille non conveniat naturæ nisi ut est secundum rationem separata et communicabilis, tria tamen sunt consideranda in ipsa natura. Nam in quantum est separata, sic est unum extra multa, puta particularia : sic enim in solo est intellectu. In quantum vero habet respectum ad multa quorum ipsa est esse substantiale, sic ipsa est unum in multis, in quibus diversificatur. Et tertio, in quantum ipsa ita non sumitur ut substantia secundum

se ens, id est essentia divisa contra materiam atque compositum, sed sumitur ut totum esse substantiale, quod oportet in concreto significari cum implicatione ejus cujus est illud esse, sic prædicabilis est de toto, et est unum de multis. Porro, si universale sumatur secundum actum, videlicet prout actualiter est unum communicatum multis et prædicatum de eis, sic est solum in intellectu, videlicet quoad intentionem universalitatis. Propter quod Peripatetici communiter, et Avicenna, Algazel, Averroes, pluresque alii, dicunt universale non esse nisi in intellectu: quoniam forma secundum quod est in rebus, divisa est per esse, non una. Universale autem est simplex forma et una, a materia et ejus appendiciis separata; et hoc ei non confert nisi abstrahens intellectus. Hinc ait et Damascenus, quod in talibus consideratur commune ratione, non re. — Hæc et alia multa scribit Udalricus de universali in generali.

Præterea de natura generis subdit: Genus propriissime dicitur quod in definitione est primum et prædicatur *in quid*. Cui Philosophus primo attribuit quod est subjectum: quia in quantum genus accipitur ut consistens in se et in substantialibus suis, non indiget differentia ad esse suum in quantum genus. Aliter enim omne genus, etiam generalissimum, indigeret differentia ad esse suum, et reciperetur differentia in ejus definitione: quod falsum est, quoniam genus generalissimum definitionem non habet. Hinc genus non habet differentiam proprie dictam suum esse constituentem: vel si habet, non est simpliciter genus, sed genus subalternum, quod est etiam species; sicque in quantum species, constituitur differentia. Ad cujus intellectum advertendum, quod quum Philosophus dicat quod potentia et actus sunt principia generum, patet quod potentia simplex non est genus, sed potentia contracta per actum: qui actus est differentia. Et si differentia illa fuerit intranea enti, ita quod

A ei nil superaddit, sed addit vel solam rationem negationis, vel aliquid quod diminuit de ratione entis, et ex hoc quod est intra ens, non coarctat. Unde constitutum ex tali actu et potentia, est generalissimum. Tales autem differentiæ habent similitudinem differentiarum verarum, sed non sunt differentiæ veræ. Si vero differentia sit extra genus, quæ realiter addit supra potentiam generis, per hoc coarctat in partem. — Secundo, Philosophus attribuit generi quod est materia seu materiæ

B simile. Nam sicut in materia ponitur formarum inchoatio, sic in genere sunt differentiæ potentialiter; et ab eo quod se habet per modum potentiæ, sumitur ratio generis, ut in homine ab eo quod est esse corpus animatum sensibile. Differentia autem est essentialis qualitas generis: ideo prædicatur *in quale*. Species vero utrumque complectitur: idcirco est *quale quid*. Genus autem proprie dicit esse *quid*: quoniam est subjectum cui accidit esse determinatum vel non determinatum

C ad actum per differentias suas, quæ reducunt potentiam ejus ad actum qui est esse specificum. Hinc certum est quod Deo qui est purus et simplicissimus actus, non competit esse genus, nec esse in genere; nec esse ejus determinatur aut contrahitur ad certum gradum perfectionis per differentiam, quum sit ens illimitatum, simpliciter universaliterque perfectum. Ideo non est species nec individuum speciei, sed extra et supra omne genus ac ordinem rerum per eminentiam infi-

D nitam. Hæc in sententia Udalricus. — Et ista est doctrina Avicennæ et Algazelis aliorumque antiquorum: imo Augustini in textu, Boetii, Damasceni, Anselmi. Et qui aliter utuntur nominibus generis, speciei et differentiæ, ponendo ea in Deo, abusive loquuntur, et prorsus improprie et indocte.

His consonant scripta Ægidii hic dicentis: Si volumus scire an Deus sit in genere, oportet nos intueri an ea quæ sunt de generis ratione, conveniant ei. Itaque

A genus comparatur ad speciem tanquam ad contentum sub se, quum nihil sit in genere quod non est in aliqua specierum, ut in libro dicitur Topicorum. Comparatur autem ad speciem tripliciter. Primo, quia respectu speciei habet rationem totius universalis, quoniam prædicatur de specie. Secundo habet rationem potentialitatis, quum species definiatur per genus et differentiam, tanquam per potentiam atque actum. Tertio habet rationem continentis : nam virtualiter in se continet B species, quæ uniuntur et colliguntur in eo tanquam in toto universali, quemadmodum membra in toto composito, et diversæ potentiæ in toto potestativo. Hinc secundo Metaphysicæ asserit Commentator, quod distinctio est inter genus et materiam, quia materia dicit potentiam puram, genus autem formam mediam inter actum et potentiam. Conformiter, genus ad differentiam comparatur tripliciter : quia respectu differentiæ dicit totum, quum differentia cadat a latere, genus autem C secundum rectam lineam ordinetur ; habet quoque respectu differentiæ rationem potentialitatis, quia differentia superaddita generi contrahit ipsum et constituit speciem ; habet etiam rationem continentis, quum genus sit communius differentia. — Ad hoc ergo quod aliquid sit in genere, tria requiruntur. Primum, quod sit finitæ perfectionis. Nempe quum genus dicat quid medium inter actum et potentiam, et actus in potentia receptus contrahatur ad perfectionem determinatam, constat D quod id non sit in genere cui competit perfectio infinita. Amplius, ex eo quod genus dicit totum, quæ totalitas quamvis sit secundum rationem, attamen quia his partibus rationis correspondent partes rei, nec proprie partes hujusmodi sumerentur nisi natura a qua sumuntur genus et differentia, aliquo modo partes haberet : ideo Deus, qui simplicissimam habet naturam, nullo modo est in genere. Simili modo, quia genus potentialitatem includit, Deus, qui purus est actus, in genere non est. Unde nec species est, nec individuum speciei. — Denique quatuor sunt gradus substantiarum. Nam quædam per se non habent esse, sed sunt in quantum dant esse : ut substantiales partes compositi. Aliæ per se habent esse, tamen habent aliquid in se quod non principaliter facit ad esse : sicut composita, in quibus habetur materia. Aliæ per se habent esse, et nihil est in earum natura quod non principaliter facit ad esse, ut intelligentiæ. Quædam vero est substantia quæ non solum per se habet esse, sed etiam est suum esse, ut Deus. — Postremo hæc tria propter quæ ostensum est Deum non esse in genere, Deo competere divinus et sanctus Dionysius innuit quinto capitulo de Divinis nominibus, dicens primam causam secundum omnem intentionem supersubstantialiter esse. Ex quo habetur quod in eo non est essentia differens aut distans ab esse, nec potentialitas in natura. Et subdit ibidem : Etenim non hoc quidem est, hoc autem non est ; nec alicubi quidem est, alicubi autem non est. In quo innuitur non habere naturam compositam, quæ per conditiones materiæ determinatur ad aliquem locum. Et addit : Sed omnia est, ut omnium causa, omnia principia comprehendens et præhabens. Unde concluditur, quod non est materia neque forma, nec ad aliquod genus terminatum. Hæc Ægidius.

Circa hæc scribit Scotus : Hic sunt duæ opiniones extremæ : una negativa, quæ dicit quod cum simplicitate Dei non stat quod sit aliquis conceptus communis univocus Deo et creaturis. Alia tenet omnino oppositum, et ait quod etiam Deus sit in genere. Teneo autem opinionem mediam, scilicet quod cum simplicitate Dei stet quod aliquis sit conceptus communis Deo ac creaturis, non tamen ut genus. Prima pars probata est. Secundam probo auctoritate Augustini, septimo de Trinitate dicentis : Manifestum est Deum abusive dici substantiam, quia substantia dicitur a substando, eo quod accidentibus substet :

quod Deo non convenit. Non intendit autem Augustinus quod ratio substantiæ sit substare accidentibus, sed ut substantia est genus : quia præmisit ibi quod absurdum est ut substantia relative dicatur. Sed substantia ut est genus, est limitata ; omnis autem substantia limitata capax est accidentis : ergo quæcumque substantia est in genere, potest substare alicui accidenti*. Idem probat et tenet Avicenna. Et probatur sic : Primo, ex ratione infinitatis. Conceptus habens indifferentiam ad aliqua ad quæ non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis. Sed quidquid communiter dicitur de Deo et creaturis, est indifferens ad finitum et infinitum. Nullum vero genus potest ad finitum et infinitum esse indifferens : genus enim accipitur ab aliqua realitate quæ secundum se potentialis est ad realitatem a qua differentia sumitur. In Deo autem, quum sit infinitus formaliter, nihil est potentiale. Secundo arguo ex ratione ejus quod est necesse esse ; et est argumentum Avicennæ octavo Metaphysicæ suæ. Si necesse esse habet genus, ergo intentio generis vel erit ex se necesse esse, vel non. Si primo modo, tunc non cessabit quousque sit ibi differentia, ita quod genus differentiam tunc includet, quoniam sine illa non est in ultimo suo actu, sed necesse esse est in ultimo actu suo. Si autem genus includat differentiam, non est genus. Si autem detur secundum membrum, sequitur quod necesse esse erit constitutum ex eo quod non est necesse esse. Hinc dico quod ens prius dividitur in infinitum et finitum, quam in decem genera : quoniam alterum horum, videlicet ens finitum, est commune ad decem prædicamenta. Ergo quæcumque conveniunt enti ut indifferens est ad finitum et infinitum, vel ut proprium est enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus, sed ut est prius, et per consequens ut est transcendens et extra omne genus. Quæcumque autem sunt communia Deo et creaturæ, sunt talia : in

*[Deus non : ergo...]

A quantum enim conveniunt Deo, sunt infinita ; in quantum creaturæ, finita. Ergo illa per prius conveniunt enti quam dividatur in decem genera : idcirco esse tale, transcendens est. — Sed quæritur quomodo sapientia ponatur transcendens, quum non conveniat omnibus entibus, transcendentia vero videantur omnibus esse communia. Respondetur quod sicut de ratione generis generalissimi non est habere species sub se, sed non habere superveniens genus (sicut *quando*, quia non B habet superveniens genus, est generalissimum, quamvis paucas aut nullas habeat species) ; ita transcendens est, quod nullum habet genus sub quo contineatur, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit ei. Hæc Scotus.

Cujus ultimo dicto objici potest, quod de ratione generis est prædicari de multis differentibus specie ; quumque genus a generalitate impositum sit, ratio generis generi generalissimo potissime convenire videtur. — Demum, quod ait ens univoce C prædicari de Deo et creaturis, doctrinæ et rationibus omnium præallegatorum solennium veterumque doctorum contrariatur. Imo quum Deus æternus et gloriosus in infinitum magis excedat omnem creatam essentiam et omne esse creatum ac modum essendi ejusdem, in omni dignitate, superessentialitate et incomprehensibilitate, quam quæcumque creata substantia accidens, aut unum accidens aliud : si ens prædicaretur univoce de Deo et creatura, multo plus ens finitum prædica- D retur univoce de decem prædicamentis, ipsumque accidens de novem suis generibus, et videretur ens finitum esse genus ad decem generalissima : quo dato, illa non essent generalissima. Amplius argui potest, quia si ens de Deo et creaturis univoce dicitur et *in quid*, erit genus ad ea, eritque Deus in genere : quo dato, opinio illa implicare videbitur.

Præterea scribit Scotus : Aliqui probant Deum non esse in genere, quoniam continet in se perfectiones omnium generum.

Sed argumentum non valet, quia continens aliquid, continet illud per modum sui, etc. Ad quod dico, quod argumentum illud a præfatis doctoribus introductum, exstat idoneum. Et quamvis Deus incomprehensibilis et excelsus contineat in se omnium rerum ac generum perfectiones secundum suum proprium modum, tamen continet eas vere plene, actualiter, illimitate, imo in infinitum excellentius quam sint aut esse queant in rebus creatis ; et taliter nullum creatum continet continereve potest universorum generum perfectiones.

Ait etiam circa hæc Scotus : Si Deus sola individua substantiarum causaret, illa (puta creata substantia) haberet virtualiter in se unde causaret accidentia omnia. Cui assertioni objicitur, quod nulla creata substantia habet in se virtutem causandi supernaturales habitus gratiæ et theologicarum virtutum atque donorum.

Reprehendit insuper Scotus dictum Henrici, qui ait species generabilium et corruptibilium non corrumpi per se, sed per accidens, utpote per hoc quod individua in quibus sunt, corrumpuntur. Quæ reprehensio non censetur idonea, quum dictum illud communi assertioni philosophorum et theologorum concordet ; et item, quia ut ait Philosophus, esse, agere, pati, generari, corrumpi, directe convenit suppositis, et ex consequenti seu per accidens aut ratione suppositorum, naturis specificis.

Durandus quoque fatetur Deum non esse in genere. Reprobat tamen argumentum supra inductum, quo id ita probatum est, quia in Deo quum purus sit actus, non potest fundari conceptus seu ratio potentialitatis, a qua sumitur genus. Itaque scribit : Iste modus probandi non videtur verus, quoniam sicut de Deo concipimus quod est bonus et sapiens, et hæc in Deo differunt ratione ; ita concipimus de Deo quod est substantia, et quod est intellectualis : et primus ille conceptus est indeterminatus respectu secundi, et ali- A quo modo determinatur per ipsum, quemadmodum potentia per actum.

Sed ista objectio est invalida, atque ex dictis Ægidii plene soluta. Genus etenim sumitur ab aliquo quod ex sua natura aliquid habet potentialitatis, et non solum secundum modum apprehensionis humanæ. Substantia quoque prout convenit Deo, non nisi puram et perfectam notat essentiam ; nec in supersimplicissima et actualissima Deitate est quidpiam ex sua natura contrahibile, determinabile, poten- B tiale. Et quamvis Durandus prætactum reprobet argumentum, tamen in argumento suo quo illud corrigit, fatetur quod argumentum illud prætendit. Sic etenim arguit : Minus est in genere quod est illimitatum re et ratione, quam quod est limitatum re, quamvis non ratione. Sed Deus est illimitatus re et ratione ; ens autem creatum in sua communitate acceptum, est limitatum ad minus re, et ut aliqui dicunt, etiam ratione : et tamen ipsum non est in genere : ergo a fortiori C nec Deus. Et causa est, quoniam genus includit limitationem, ita quod perfectio contenta in uno genere non convenit rei alterius generis sine novæ rei additione.

Similiter Scotus reprobando argumentum quo ita arguitur, Deus continet in se perfectionem omnium generum, ergo non est in genere, paulo post incidit et affirmat quod reprobavit. Siquidem dicit Deum non esse in genere ratione suæ absolutæ infinitatis : et tamen hoc nihil aliud est dicere nisi quod Deus non est in genere D quia continet in se omnium generum et omnium rerum perfectionem omnimode. — Quocirca pensandum, quia (ut in Quodlibetis suis frequenter atque in Summa sua testatur Henricus) quamvis aliqua essentia citra summum Deum esset infinitæ perfectionis in certo genere aut gradu vel specie, puta in sapientia aut virtute, non tamen esset absolute perfecta, neque simpliciter infinita : imo adhuc esset in genere, et haberet quo excederetur et limitaretur. Idem in hac quæstione Scotus fatetur.

Sed et Guillelmus Parisiensis in libro suo de Trinitate evidenter testatur et probat Deum non esse in genere, nec aliquid prædicari de ipso et creaturis univoce, sed analogice tantum. — Idem tenet Antisiodorensis. Qui tamen in Summa sua, libro primo, quæstione qua quærit, utrum persona dicatur univoce de personis increatis et creatis, ponit varios modos univocationis, prout suo loco poterit tangi.

Postremo constat ex habitis, quam inconveniens et absurda sit quorumdam opinio, dicentium quod ens non solum univoce de Deo et creaturis dicatur, sed item quod Deus sit in prædicamento ac genere, in tantum ut quidam dixisse legatur, quod Deus seu divina essentia in quantum quidditas, non est dignior quam quidditas asini : quod auribus vere religiosis detestabiliter sonat, et honorificentiæ superdignissimi Dei contrariatur, de quo cum omni reverentia et timore loqui debemus, quemadmodum Alexander in suis observat ac loquitur libris, in tantum ut beatissimus Dionysius et Damascenus affirment, non esse audendum aliquid de superessentiali dicere Deitate præter ea quæ Scripturis traduntur. Itaque dico quod divina essentia in quantum quidditas, secundum quod quidditas convenit ei, non solum quidditate asini, sed etiam quidditate excellentissimi angeli, in infinitum præstantior est. Nec in hoc simile est de Deo et creaturis. Nam quamvis homo in quantum substantia sensitiva non dicatur perfectior equo, sed in quantum rationalis, quia videlicet animal de homine et equo prædicatur univoce; de Deo tamen majestatis et excellentiæ penitus infinitæ loqui sic nefas est.

Ad primum igitur respondendum, quod quamvis Deus prædicetur de pluribus suppositis seu personis, illa tamen supposita non sunt plura, absolute loquendo, nec multa; nec multiplicatur in eis natura : imo nec absolute, sed relative dicuntur. Ideo Deo non competit ratio universalis,

A nec descriptio generis seu speciei; nec prædicatio illa esset proprie *in quid*. — Ad secundum, quod res non convenit univoce Deo et creaturis; nec proprie Deus appellatur substantia, quum substantia a substando dicatur : imo cum infinita excellentia et superessentiali illimitataque perfectione convenit ei per se esse; creaturis vero, cum aliquantula participatione subsistentiæ Dei. — Ad tertium, quod illæ et similes entis divisiones non dantur per univocationem, sed analogiam, et una pars B per supereminentiam convenit Deo. — Ad quartum responsum est. Attamen instantia illa convincit quod aliquid simile rationi universalis et generis ac speciei Deo conveniat, et quod quantum ad id quod perfectionis est, conveniant Creatori; non autem simpliciter, sicut ex verbis patuit Alexandri et aliorum. Et quantum ad id, Damascenus et alii quidam authentici et antiqui usi sunt nomine speciei aut generis in divinis. Per quod patet solutio auctoritatum ex illis allegatarum. — Ad quin- C tum jam patet responsio, quia substantiæ ratio non competit Deo et creatis univoce. Unde gloriosus Dionysius Deum toties supersubstantialem et superessentialem appellat*, et quod verius dicatur non esse substantia quam substantia, prout ultimo Mysticæ theologiæ capitulo protestatur. — Ad sextum, quod in Deo sunt duo prædicamenta quantum ad modum prædicandi, non quantum ad veram et propriam rationem aut proprietatem prædicamenti : quædam enim dicuntur de Deo absolute et D essentialiter, quædam relative.

* affirmat

Ad septimum et ad alia Scoti objecta dicendum, quod Deus formalius est superens quam ens, et quod generalis ille conceptus entis communissime sumpti, non convenit Deo et creatis univoce, sed analogice tantum. Nec aliud instantiæ illæ concludunt. Estque tenendum, quod conceptus seu ratio illa entis, sit unus unitate quadam analogica et communi, ac permanet in sua communitate quousque descendatur. Quumque descenditur ad increatum

et creatum, seu infinitum et finitum, diversificatur in eis, et unicuique competit suus conceptus seu propria ratio. Nec est inconveniens quod aliquis habeat verum conceptum de aliquo communi, et tamen ignoret qualiter ratio seu conceptus hujusmodi conveniat contentis sub illo seu minus communibus. Nec rursus sequitur ex his, quod ex creaturis nil vere cognoscamus de Creatore : quia ut patuit, ens et alia multa non prorsus æquivoce, sed analogice competunt Deo et creaturis, quoniam res creatæ vere participant, imitantur ac repræsentant perfectiones et attributa supergloriosissimi Creatoris. — Postremo dicendum, quod theologi utuntur conceptibus quibusdam communibus Deo et creaturis, accipiendo metaphysicales conceptus, et removendo ab eis quod imperfectionis est, atque quod perfectionis est adscribendo Creatori, non univoce, sed per eminentiam incomparabilem et quamdam analogiam qua aliquid per prius dicitur de uno, et per posterius de aliis.

QUÆSTIO VII

SEptimo quæritur, **An aliqua creatura sit simplex, et specialiter de simplicitate intellectualis naturæ ac rationalis creaturæ, an scilicet angelus et anima rationalis sit simplex et immaterialis essentia.**

Quod autem aliqua creatura sit simplex, probatum est supra de puncto et unitate. p. 388 A'B', 389 A'. Quod si dicatur in omni creatura esse *quod est* et *quo est*, inquiritur an et ipsum *quo*, sit compositum ex *quod* et *quo*. Si sic, quæretur ulterius quousque stetur in aliquo penitus simplici, aut ibitur in infinitum. — Iterum, eadem sunt principia compositionis et resolutionis. Resolutio autem ultima stat in indivisibili ac simplici. Ergo est devenire in creaturis ad aliquod penitus simplex et irresolubile.

In contrarium est Augustinus in littera.

A Ista quæstio pro magna parte soluta est paulo ante in determinatione quæstionis de simplicitate Dei ac divinæ essentiæ. quæst. V supra. Verumtamen quæstio ista multiplicem includit difficultatem, præsertim quantum ad intellectuales substantias, de quibus quæstio potest moveri an in eis materia aliqua sit, et item an in eis differant realiter esse et essentia. De distinctione autem inter essentiam potentiasque earum, pag. 277 et s., q. XIII. determinatum est supra.

Itaque circa hæc scribit Bonaventura : B Simplicitas essentiæ privat seu excludit compositionem, et etiam differentiam essentialem ac multiplicitatem. Unde simplex est, quod nec habet partium compositionem, nec multiplicitatem formarum nec actionum. Porro in solo Deo est privatio compositionis ac differentiæ seu multiplicitatis. Hinc in solo Deo est simplicitas essentialiter et perfecte, in aliis participative. Quædam autem est compositio ex partibus essentialibus, et hæc est in omnibus creaturis entibus seu exsistentibus C per se. Alia est ex partibus integrantibus, et hæc est in cunctis corporibus. Tertia, ex partibus dissimilibus, et hæc est in omnibus animatis et sensitivis. Hinc in omni substantia per se ente quæ proprie dicitur creatura, est compositio aliqua : quoniam omnis creatura aut est corporalis, aut spiritualis, aut composita ex utroque. Triplex quoque est differentia in rebus creatis. Prima est substantiæ et virtutis ac operationis, seu substantiæ et accidentis. Secunda differentia est suppositi ac natu- D ræ. Tertia est differentia entis ac esse. Prima differentia est rei in quantum est agens; secunda, prout est ens in genere; tertia, prout est ens in se. Prima differentia est in omni subjecto, quoniam omne subjectum habet esse mixtum : idcirco non agit ex se toto. Propter quod differt in eo, quo agit, et quod agit, et actio, seu subjectum et proprietas. Secunda differentia est in omni individuo, quoniam omne individuum habet esse limitatum : hinc in aliquo convenit, atque in aliquo differt

ab alio. Unde in omni individuo differt A suppositum et natura : multiplicatur enim essentia seu natura in suppositis. Tertia est in omni creato et concreato. Nempe quum omne creatum, sive sit principium, sive principiatum, aliunde accipit esse, ideo non est esse suum : sicut lux non est suum lucere. Si ergo dicatur simplicitas per privationem compositionis, sic propria est Dei solius etiam ratione substantiæ, quoniam post Deum nulla substantia est quæ non componatur ex possibili saltem et actuali. Si autem simplicitas B dicat privationem differentiæ essentialis ac dependentiæ, ita quod in essentia nulla est diversitas nec dependentia, sic simplicitas est propria Deo ratione entis : quoniam nullum aliud ens est in quo non cadat aliqua diversitas aut dependentia. Concedendum est ergo quod simplicitas est propria Deo. Creaturæ autem compositæ sunt, nec simplices vere : quoniam habent esse mixtum ex actu et potentia, quoniam habent esse limitatum, et ita in genere et specie collocatum, et per additio- C nem contractum, quia aliunde datum, scilicet a Deo, a quo deficiunt in simplicitate, et ita cadunt in compositionem. — Potest etiam dici et brevius, quod simplex dicitur per compositionis privationem. Sed aliquid dicitur componi dupliciter : primo, quia ex aliquibus ipsum componitur; secundo, quia componitur alii. Si ergo simplicitas privet compositionem ex aliis, sic competit quibusdam creatis, ut primis principiis; si autem privet compositionem cum aliis et ex aliis, ita solius est Dei. D Omnis namque creatura, aut est ens per se et in se, sicque aliquo modo composita est ex aliis; aut est ens cum alio et in alio, et ita est composita alii. Rursus, omne creatum, aut est principium, et ita est alteri componibile; aut principiatum, et sic ex aliis est compositum. Hæc ille.

Hinc Thomas : Omne, inquit, quod procedit a Deo in diversitate essentiæ, deficit a simplicitate divina. Porro creatura est duplex. Quædam habens esse completum, ut homo, leo, lapis. Et talis sic deficit a Dei simplicitate, quod incidit in compositionem : quia in omni creatura, tam spirituali quam corporali, est natura et esse suum sibi a Deo communicatum; sicque componitur ex *quod est* et *quo est*. Quædam vero creatura solum habet esse in alio, ut materia prima, et forma, ac universale. Et talis non sic deficit a simplicitate divina ut sit composita. Si enim dicatur composita ex natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum sive ad id cum quo componitur, quæritur de habitudinibus illis, an sint res vel non : et si non, non faciunt compositionem; si sic, non referuntur aliis habitudinibus, sed se ipsis : relatio namque non refertur alia relatione. Sicque devenitur ad aliquid quod non est compositum. Nihilo minus deficit a divina simplicitate dupliciter : vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia per quantitatem et forma per receptaculum; vel quia est componibile alteri. Hæc Thomas.

Cujus positio non videtur a præfata Bonaventuræ responsione multum distare, quoniam Bonaventura utitur nomine compositi magis extense quam Thomas, ita ut illud quoque appelletur compositum, quod est componibile alteri. At vero in hoc quod omnem creaturam per se subsistentem affirmat ex essentialibus compositam partibus, nec Thomæ nec aliis multis concordare videtur, præsertim si per partes essentiales materiam et formam intelligat. Si vero per partes essentiales intelligat *quod est* et *quo est,* stare posset. Si tamen per *quo est,* intelligatur esse actualis exsistentiæ, hoc non videtur recte pars essentialis vocari, præcipuo secundum istos qui asserunt illud ab essentia realiter esse distinctum. Sed de his paulo post magis tractabitur. — Præterea, qualiter in angelo et anima sit compositio quædam ex *quod est* et *quo,* et qualiter sint immateriales, sanctus Doctor scribit multum diffuse in Summa contra gentiles, libro secundo, per diversa capitula; in tractatu quoque suo

de Esse et essentia, et super secundum Sententiarum, atque in prima parte Summæ suæ, prout suis locis poterit tangi.

Petrus quoque hic ait : In creaturis multiplex compositio reperitur. Prima, ex genere et differentia : quæ est compositio naturæ communis. Secunda, ex eo quod est et esse, seu ex *quod est* et *quo est :* quæ est compositio entis cujuslibet singularis. Tertia, ex natura et naturalibus proprietatibus ejus. Quarta, ex subjecto et accidente. Quinta, ex materia et forma, ut cœlum. Sexta, ex materia et forma ac privatione, ut elementum. Septima, ex diversitate materiæ et formæ, ut mixtum ex elementis. Octava, ex partibus quantitativis similibus, ut corpus homogeneum. Nona, ex partibus quantitativis dissimilibus, ut corpus heterogeneum. Decima, ex corpore heterogeneo et anima vegetabili tantum, ut planta seu arbor. Undecima, ex corpore heterogeneo et anima vegetativa simul ac sensitiva, ut brutum. Duodecima, ex corpore tali et anima rationali, ut homo : in quo stat ultima compositio naturæ. Hæc Petrus.

Insuper Albertus : Simplicitas, ait, secundum quid convenit creaturis; et hæc multiplex est. Cujus tangam aliquos modos. Est ergo quædam simplicitas primorum principiorum componentium, puta ipsius *quod est* et *quo est ;* et materiæ ac formæ : quæ simplicitas non est compositi ex *quod* et *quo est*. In natura quoque spirituali est simplicitas quædam sine dependentia ad corporalem materiam, et convenit angelo; estque major quam simplicitas animæ rationalis, quæ quamvis careat quantitate, habet tamen dependentiam quamdam ad corpus. Post hæc est simplicitas eorum quæ sunt aliquo modo in quantitate, quorum quædam sunt principia quantitatis, quædam ipsæ quantitates, quarum una est discreta, alia vero continua. Unitas ergo, quæ non habet positionem in continuo, est principium quantitatis discretæ. Punctus vero, qui positionem habet in continuo, est principium

A quantitatis continuæ, scilicet lineæ. Deinde sequitur *nunc,* quod est principium temporis, eo quod tempus in sui ratione habet et includit continuum et discretum, quum dicitur : Tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Deinceps dicuntur simplicia, quæ quantitatem habent sine contrarietate, sicut cœlestia corpora; post hæc, quæ quantitatem habent sine permixtione contrariarum qualitatum, ut elementa, in quibus sunt simplices qualitates contrariorum. — Dico etiam quod
B anima rationalis composita est ex principiis essentialibus, quæ sunt *quod est* et *quo est ;* non ex materia et forma, quamvis hoc quidam dicere videantur : quod non apparet, quia secundum Philosophum, materia determinatur per potentiam ad motum in substantia aliquid variantem, vel ad motum localem ; quumque potentia hujusmodi non sit nisi in corporibus, non erit materia nisi in corporalibus rerum. Hæc Albertus. — Quocirca quærendum, quo sensu dicat, *quod est* et *quo est* es-
C sentiales animæ partes, quum essentiales partes substantiæ non videantur esse nisi forma substantialis atque materia : nisi forsan essentiales partes appellet quæ ad completam rei consistentiam primitus exiguntur, seu actum et potentiam.

Insuper in commento suo super librum de Causis, affirmat quod septem sunt substantiæ simplices primæ, videlicet : causa prima, intelligentia, anima nobilis, materia, forma, cœlum, et elementum. Et subdit de intelligentia : Intelligentia non sim-
D pliciter simplex est, sed est substantia indivisibilis, quamvis multiplicitatem habeat ex hoc quod est secunda substantia. Intelligentiæ namque aliud est *esse,* et aliud *quod est;* et aliud est comparata ad primam causam, et aliud secundum se ipsam accepta; et aliud comparata ad nihil ex quo est : tamen per hoc non dividitur substantia ejus. Hæc ibi.

Hinc Udalricus in quarto suæ Summæ libro disseruit : Negantes intelligentiam ex materia et forma componi, dicimus

eam tamen multiplici compositione esse A
compositam. Est enim composita ex *quod est* et *esse :* quia in ea aliud est quod est et esse ipsius. Est etiam in ipsa compositio totius potestativi. Est itaque intelligentia hoc aliquid compositum ex *quod est* et *quo est :* quoniam omne causatum a prima causa quod est ens ratum in natura et per se subsistens, habet duo in sua natura, videlicet : actum, in quantum est a prima causa, quæ est purus actus; et potentiam, in quantum per distantiam cadit a primo actu, secundum quod ipsum B
causatum est in se ipso, eo quod esse cujuslibet causati est actus ei influxus a primo : idcirco oportet in ipso esse aliquid recipiens influentiam illam. Hinc ait Philosophus tertio de Anima, duo hæc, utpote potentiam, qua est omnia fieri, et actum seu activam potentiam, qua est omnia facere, esse in intellectuali natura sicut in aliis rebus. Et Averroes in Commento dicit hæc duo in intelligentiis esse. Verumtamen quia in eis est actus seu intellectus semper perfectus in actu, idcirco C
philosophi aliquando negant in intelligentiis esse intellectum possibilem. Porro hæc duo, quæ sunt possibilis intellectus, et intellectus qui est actus vel qui est in actu seu agens : vel dicunt duo principia intellectualis naturæ, videlicet secundum quod potentiæ naturales et impotentiæ realiter sunt ipsa principia substantiæ, sub alio tamen et alio modo essendi sumpta; vel ducunt nos in ipsa diversa principia, quemadmodum potentia vel impotentia naturalis ducit in causam sui. Potentia D
autem intelligentiæ non est materialis, sed formalis; et actus ejus est actus separatus, materiæ nulli immersus. Et ipsa intelligentia est hoc aliquid, secundum quod suppositum per se subsistens et naturæ communi substans, vocatur suppositum. Nam omne agens et causans, est hoc aliquid; suppositum autem in unoquoque est hoc quod ipsum est. Et hæc intelligentia est illud quod a prima causa productum est ad receptionem ipsius esse : idcirco est in potentia et dependentia ad causam influentem ei esse; et est in privatione in quantum ex nihilo est, quia sic secundum se nihil est. Et quia suppositum hoc in his conditionibus assimilatur materiæ, ideo in libro de Causis vocatur hyliathin* : quod dicitur ab hyle, quoniam habet proprietatem primæ materiæ. Esse autem uniuscujusque, est propria sua natura, cui substat suum *quod est* seu suum suppositum. Hinc dicitur in libro de Causis, quod intelligentia est habens hyliathin et formam; similiter anima et natura (id est cœlum). Et hæc duo, videlicet hyliathin et forma, sunt potentia et actus ex quibus componi diximus intelligentiam. Hæc Udalricus.

* Arabice, helyatin; *alias* (apud Nostrum) hyleathin, hyleatum, etc.

Ex quibus constat qualiter secundum Albertum et Udalricum et eorum sequaces, anima et angelus a summa primi principii simplicitate deficiant, et qualiter dicantur compositi ; et quid in eis vocetur *quo est* et *quod est,* actus et potentia, esse et essentia.

Præterea circa hæc scribit Ægidius : In omni creato quod habet esse per se, oportet concedere compositionem ex *quod est* et *quo est,* id est ex essentia et esse. Quum enim creatum sit, habet esse ex alio, et est in potentia ad esse, nec est ipsum esse : alioqui esset purus actus, nec alio indigeret. Non est ergo aliquid citra Deum in quo sit tantum esse, et in quo non sit aliquid quod participet esse. Ex hoc tamen non sequitur quod omne creatum sit compositum, quia ipsum esse non est compositum proprie. Ideo advertendum quod tria hæc, unitas, simplicitas, et immutabilitas, se consequuntur. Ex hoc quippe quod aliquid est magis simplex, est magis unum, utpote magis indivisibile minusque indigens : quia compositum indiget componentibus, et numerus unitatibus; unum vero et simplex non sic indiget aliis, ut ait Proclus. Rursus, quo aliquid est immutabilius, eo simplicius, secundum Augustinum sexto de Trinitate. Hinc omnis pars habet aliquam potentialitatem, et

per consequens aliquam mutabilitatem : quoniam nihil admixtum potentiæ est omnino immutabile. — Verum ut clarius pateat quæ sunt composita et qualiter, attendendum quod triplex sit totalitas, ut propositione sexagesima septima loquitur Proclus : Totalitas triplex est, scilicet ex partibus, in parte, et ante partes. Totalitas ex partibus, est ejus quod ex partibus constat, utpote res quæ participat esse, quoniam constat ex *quod est* et *esse*. Ipsum autem esse participatum, est totum in parte : quia non participatur neque recipitur in sua totalitate, sed juxta recipientis capacitatem et limitationem; ideo non est totum ut totum, sed totum ut pars. Totum vero ante partes, est esse divinum, quoniam omne esse in se per eminentiam comprehendit, neque alicui admiscetur. Totum ergo in parte non est penitus simplex : quia componitur alteri, et in diversis diversimode recipitur, ac dependet a sua causa et ab eo in quo est. Hinc quanto plus anima et angelus recedunt a divina simplicitate, actualitate et bonitate; tanto plus accedunt et cadunt ad quamdam compositionem, potentialitatem et mali admixtionem, quamvis quidam dicant contrarium. Unde quartodecimo Metaphysicæ dicit Philosophus : Accidit omnia participare malum, præter unum. Anima ergo rationalis multiplicem habet compositionem : quia non solum habet *quod* et *quo*, sed est etiam totum in parte, videlicet substantialis pars hominis; et quoniam non est tota immersa corpori, nec a corpore habet esse, nec dependet ab eo, sed separata est quoad vires suas superiores : ideo est aliquo modo hoc aliquid, et per consequens totum ex partibus; estque compositior formis inferioribus, quum plures habeat vires et actiones. Hæc in sententia Ægidius, qui ista prolixe prosequitur.

Verumtamen de hac re longe aliter sentit Henricus. Nam ipsum esse seu actuale exsistere, dicit non realiter ab essentia seu quidditate distingui. Itaque primo as-

A serit Quodlibeto, quæstione nona : Circa hoc oportet primo excludere falsam imaginationem de participatione ipsius esse, quoniam prius oportet dediscere falsa, quam possint addisci vera, ut vult Augustinus de Academicis, tertio libro. Hinc sciendum, quod creaturam participare esse a Deo, intelligi potest dupliciter. Primo, creatam essentiam intelligendo quasi aliquid substratum, et ipsum esse quod participat, quasi receptum in illa tanquam formam (vel actum) essendi, qua dicitur
B esse quemadmodum corpus dicitur album recepta in se albedinis forma. Quod sonare videntur Boetii verba, dicentis : In creaturis aliud est ipsa essentia creaturæ, aliud esse ipsius. Unde aliqui dicunt, quod creaturæ se habent ad Deum sicut aer ad solem illuminantem, etiam si sol essentialiter esset lux sua, sicut Deus est ipsum esse. Sicque sicut aer est de se obscurus, nec particeps lucis nisi illustretur a sole; sic creatura de se et ex sua natura non habet esse, imo est in tenebris non essen-
C di, nisi a Deo recipiat atque participet esse. Secundo intelligitur ita, ut essentia creaturæ intelligatur ut quid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et ad non esse, quod de se est non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam est in Deo ens quoddam antequam fiat ens in propria natura ac specie, quemadmodum quælibet res est ens in Deo (juxta illud : Quod factum est, in ipso vita erat), *Joann.* I, 3, 4.
et tunc fit ens in actu, dum Deus eam producit ad similitudinem ideæ quam habet
D de re illa in se; et quod ex hoc dicitur participare esse, quod est illius ideæ expressa similitudo in effectu, ab illo puro esse emanans : quia essentia rei in quantum est effectus Dei, est quædam similitudo ipsius. Non autem est ipsa similitudo Dei impressa rei qua esse participat creatura, aliquid præter essentiam creaturæ, realiter differens ab eadem, et sic ei impressa. — Idcirco erroneus est primus ille modus intelligendi esse participari a Deo; nec est intellectus, sed phantastica imagi-

natio. Non enim imaginari debet essentia creaturæ sicut aer indifferens ad obscuritatem et luminositatem, sed sicut radius quidam in se natus subsistere, a sole productus non necessitate naturæ, sed libera voluntate, si sol esset lux sua, et ita posset producere. Tunc enim radius de se esset non ens, atque indifferens ad esse et non esse, et ex sole esset ens et esse habens; essetque radius ille factus et stans in se, ac lumen quoddam secundum suam essentiam, et similitudo lucis solaris, ac per hoc participans lucem solis, imo participatio lucis solaris per suam essentiam et in sua essentia, non per aliquid superadditum sibi, receptum in se, et realiter distinctum a sua natura, sicut lumen differt ab aere. Conformiter intelligendum est de creata essentia quoad Deum, quod scilicet creatura participet esse Dei per hoc quod in sua natura est quædam divini esse similitudo : sicut imago sigilli, si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quædam similitudo sigilli, non per superadditum aliquid. Sic ergo in creaturis esse non est aliud quid ab essentia additum ei ut sit : imo ipsa sua essentia, quæ est id quod est creatura, habet esse in quantum ipsa est effectus ac similitudo divini esse. Nec in hoc magis est dubitandum de esse et entitate rei, quam de bonitate, veritate et unitate ipsius : quæ sunt idem cum essentia rei, quoniam ab eodem habet res esse, et quod sit bona et una ac vera, videlicet in quantum in sua essentia est quædam similitudo bonitatis, veritatis ac unitatis divinæ. Unde secundum Philosophum quarto Metaphysicæ, in nullo differt homo et unus homo et homo ens. Ideo multum erravit Avicenna, æstimando quod ens et unum significent dispositiones essentiæ additas.

Mirum ergo quod hoc videre nequeunt quidam theologi, quod viderunt philosophi : præsertim quum ratio hoc convincat. Primo, quia si nihil in creaturis haberet esse per suam essentiam, sed per rem essentiæ additam, scilicet per esse aliud ab essentia, nihil in creaturis esset ens per se. Secundo, quia si esse illud est aliud ab essentia, vel est res increata, vel creata. Non increata, quum Deus non sit esse rerum creatarum nisi causaliter. Ergo est res creata. Res autem creata non habet esse a se : ergo hoc esse habebit esse participatum et acquisitum. Si igitur esse acquisitum et participatum, est aliud ab eo cujus est, de illo esse [illius rei additæ essentiæ primæ creaturæ per quam habuit esse] quæro an sit aliud ab eo cui acquiritur : et sic procedetur in infinitum, vel devenietur ad aliquod esse quod non sit aliud ab eo cujus est. Et qua ratione statur in una essentia ejusque esse, ita quod idem sunt, eadem ratione in aliis. Tertio, quoniam esse illud, aut est substantia, aut accidens. Non enim est ponere medium, nisi Creatorem, qui non est substantia nec accidens prædicamenti alicujus. Et in libro Alphorabii de Divisione scientiarum, asseritur quod omne quod est, aut est substantia, aut accidens, aut creator substantiæ et accidentis. Si dicas quod esse illud sit accidens, ergo substantia habet esse per accidens suum, et ita non per se et primo, sed accidens illud per quod habet esse, magis est ens per se et primo quam substantia : quod est contra omnem philosophiam ac rationem. Et si est accidens, dic in quo prædicamento accidentis. Quod si velis ostendere, non tibi sufficient novem genera accidentis. Si vero est substantia, ergo vel materia, vel forma, vel compositum : et sic esset essentia, vel pars essentiæ. Materia quoque non est esse rei. Et si est forma, vel est forma substantialis, vel accidentalis. Et si substantialis : ergo vel per se subsistens, ut intelligentia, et sic illa esset suum esse; vel informans, ut anima, et sic esset pars essentiæ.

Sed quæri potest, an ista sit concedenda : Essentia creaturæ seu creatura est suum esse. Et certum est quod non sit esse purum in se subsistens, sed limitatum. Quocirca sciendum, quia ut ait Avicenna in fine quinti Metaphysicæ suæ,

duplex est esse creaturæ, videlicet : esse A essentiæ, quod est esse quidditativum, quod exprimit definitio rei, et convenit ei ex propria ratione : et hoc non differt a creatura, et potest prædicari de ea. Aliud est esse actualis exsistentiæ. Primum esse habet essentia creaturæ essentialiter, attamen participative, in quantum habet formale exemplar in Deo ; atque per hoc cadit sub ente quod est commune essentiale ad decem prædicamenta, quod a tali esse communiter sumpto imponitur : quod ante esse actuale exsistere non est nisi in B mentis conceptu ; de quo fertur quod definitio est oratio indicans quid est esse rei. Secundum esse habet creatura a Deo, in quantum est effectus voluntatis divinæ juxta exemplar ejus in Deo. Istud esse non habet creatura ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione : ideo habet modum accidentis quasi superveniens essentiæ. Propter quod Commentator, super quintum Metaphysicæ exponens differentiam utriusque esse, dicit quod quæstio de esse, uno modo pertinet ad C prædicamentum de genere substantiæ, alio modo ad prædicamentum de accidente. Hinc quanquam istud esse exsistentiæ reducatur ad genus accidentis, eo quod accidentis habeat modum ; non tamen dicit rem accidentis, nec advenit rei præexsistenti, imo per ipsum res habet exsistere. Sicque participatio hujus esse non dicitur extrinseca per inhærentiam, quemadmodum participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem. Et quamvis hoc esse non differat re ab essentia creaturæ, D non tamen differt ab ea tantum ratione, sed etiam intentione : quoniam quantum ad tale esse, creatura potest esse et non esse. Esse etenim habet, in quantum est effectus alterius ; non esse vero habet ex se, et cadit in illud nisi conservetur. — Idcirco de tali esse concedi non potest, quod creatura sit suum esse : quia esse essentiæ nunc exsistens in actu, potest esse non ens seu non exsistens, sicut prius fuit non ens. Solusque Deus est hoc suum esse : qui in hoc excedit simplicitatem cujuslibet creaturæ, imo et in aliis multis. Propter quod non verendum est dicere, quod in creaturis non differunt re esse et essentia, ne creatura ad Dei simplicitatem videatur nimis attingere. Itaque quamvis esse exsistentiæ creaturæ et ejus essentia sint idem in re, unum tamen non prædicatur de alio, quum sint diversa intentione. Quod patet clarius in exemplis. Omnino enim idem sunt in re et idem significant, currens, cursus et currere ; lux, lucens et lucere ; vivens, vita, vivere : quemadmodum ens, essentia, esse. Et tamen dici non potest, cursus est currere, lux est lucere. Sic quoque dici non potest, ens est suum esse, quamvis sint idem in re : quia essentia in quantum est effectus Creatoris, habet esse nullo reali superaddito ei. Nihilo minus potest essentia separari ab esse : non sic ut extra actu exsistat ; sit tamen in se essentia quædam ab intellectu concepta, in quantum habet rationem exemplarem in Creatore, per quam nata est fieri : qua essentia concepta seu apprehensa, non est necesse simul concipere ejus exsistentiam actualem. — Hæc Henricus.

Qui de hac ipsa materia multo diffusius scribit decimo Quodlibeto, in quo pro utraque parte fortia introducit motiva, et cujusdam doctoris contra se arguentis inserit valida argumenta. Hæc quippe materia est multum difficilis : in qua magni doctores catholici, sicut et olim excellentes gentiles philosophi, diversimode sentiunt. Nam et Albertus Magnus et Udalricus, sicut et iste Henricus, cum suis sequacibus, dicunt esse et essentiam non distingui realiter, intelligendo per esse, exsistentiam actualem : siquidem de esse essentiæ omnes fatentur quod sit realiter cum essentia idem. Porro, ut tactum est, S. Thomas, Bonaventura, Ægidius, Guillelmus Parisiensis, cum suis, tenent contrarium. Mens ergo Alberti, Henrici atque Udalrici, est quod esse et essentia non differant re, sed ratione, intentione, ha-

bitudine seu relatione : ita quod esse quod est actus essentiæ, relatum ad essentiam a qua fluit, vocatur esse essentiæ ; in quantum vero participatur ab eo quod est, quod accipit esse secundum quod tangitur causalitate quadam causæ efficientis, vocatur esse actualis exsistentiæ. Quod et aliis verbis sic exprimi potest ac solet : In quantum esse refertur ad primam causam consideratam sub ratione causæ formalis et exemplaris, vocatur esse essentiæ ; relatum vero et comparatum ad primam causam sub ratione efficientis, vocatur esse actualis exsistentiæ. Et hoc est quod nono Quodlibeto scribit Doctor solennis : Essentia creata, in quantum per se ipsam absque omni absoluto ei superaddito, est similitudo divinæ essentiæ acceptæ secundum rationem causæ formalis exemplaris, habet quod convenit ei esse essentiæ ; in quantum vero sic sumpta, est effectus divinæ essentiæ acceptæ sub ratione causæ efficientis, habet ut ei conveniat esse exsistentiæ.

Præterea, quod Henricus præter distinctionem realem et rationis, ponit distinctionem secundum intentionem, quibusdam non placet, quum inter distinctionem realem et distinctionem rationis non videatur medium esse. Sed forsan sic loquitur sicut et alii inter illas ponunt distinctionem formalem se medio modo habere. Distinctionem quoque secundum rationem ponit Albertus duplicem esse, utpote distinctionem rationis ratiocinantis, et distinctionem rationis rei de qua fit ratio.

Postremo, quamvis in adolescentia dum eram in studio, et in via Thomæ instruerer, potius sensi quod esse et essentia distinguerentur realiter (unde et tunc de illa materia quemdam tractatulum compilavi : quem utinam nunc haberem, quia corrigerem) ; interim tamen diligentius considerando, non solum hac vice, sed et ante frequenter, verius ac probabilius ratus sum quod non realiter ab invicem differant. Verumtamen pro nunc reor sufficere tantumdem hinc tetigisse : quia si A Deus sic ordinaret, de hac re tractatum componerem cum perscrutatione diligenti motivorum utriusque positionis.

Nunc breviter, ut vitetur prolixitas, tangam utrum anima sit tota in toto corpore suo, et tota in qualibet ejus parte.

Ad quod respondet Albertus : Anima consideratur tripliciter : primo, ut forma corporis ; secundo, secundum suam essentiam ; tertio, ut motor, prout est efficiens omnium operum corporis animati. B Sumpta itaque primo modo, est tota in toto, quum sit corporis forma substantialis. Sumpta secundo modo, est indivisibilis, et tota in toto, et adest cuilibet parti secundum totam essentiam suam ; et quum potentiæ animæ sint divisæ per corpus, ipsa essentialiter adest unicuique potentiæ. Sumpta tertio modo, non est efficiens causa operationum suarum nisi per partes suas potestativas seu vires. Ideo sic est tota in toto, quod non est tota in aliqua parte : quia in uno membro seu C organo est secundum unam potentiam, in alia secundum aliam. — Si autem objiciatur quod secundum quosdam philosophos, spiritus est instrumentum animæ per quod anima operatur vitam ; spiritus vero in corde est, ut Isaac ait : ergo in solo corde est anima. Respondendum, quod spiritus est instrumentum animæ quoad primas ejus operationes, quæ sunt vitales et naturales ac animales. Per spiritum namque vitalem influit corpori vitam et pulsum ; per naturalem, opera D naturalia, ut nutrire, augere, generare ; per animalem, operationes animales, ut sentire, movere. — Præterea, anima rationalis non est divisibilis divisione corporis. Dupliciter namque est aliquid divisibile. Primo, divisione materiæ, ita quod in majori parte materiæ majus est, et in minori minus. Sicque non dividuntur nisi formæ habentes situm in corpore, vel per se, ut linea, vel per accidens, ut albedo. Secundo dividitur aliquid divisione corporis, quia secundum unam rationem manet

in qualibet divisi corporis parte, sed non majus in majori, nec minus in parte minori. Sicque dividitur forma substantialis homogeneorum et propinquorum eisdem, ut forma lapidis, ligni. In planta quoque divisa convalescit utraque pars per insitionem : quod etiam est in quibusdam animalibus habentibus partes per totum quasi corpus consimiles. Anima autem rationalis nullo horum modorum dividitur. Quod convenit sibi non in quantum est forma, neque in quantum est forma substantialis : quia sic competeret cuilibet formæ substantiali ; sed habet hoc in quantum est substantia habens partes in operatione distantes seu differentes, atque ob hoc requirens magnam organorum diversitatem in corpore suo. — Denique ab anima rationali in quantum est anima, fluunt potentiæ organis affixæ; sed in quantum est rationalis, fluunt ab ea potentiæ organis non affixæ; et ab illis *, puta a ratione, homo est homo. Nec obstat illud Philosophi, Intellectus nullius corporis est actus : quia intelligitur quod nullius partis corporis actus sit, quum non sit vis organica. Est ergo in homine dumtaxat anima una, plures potentias habens. Unde et sextodecimo de Animalibus contestatur Philosophus, quod sicut corpus est unum, ita et anima una. Hæc Albertus. — Concordat Udalricus.

* alias illa

Thomas quoque : Aliqui, inquit, dixerunt animam posse considerari dupliciter : primo, secundum suam essentiam ; secundo, ut est totum potentiale. Primo modo dixerunt eam non esse in toto corpore, sed in aliqua ejus parte dumtaxat, puta in corde, atque per cor totum corpus vivificare per spiritus vitales procedentes de corde. Secundo modo dixerunt animam esse in corpore, sed non in qualibet ejus parte. Nam ut secundo de Anima dicit Philosophus, partes seu potentiæ animæ se habent ad corporis partes quemadmodum tota anima ad totum corpus : ita quod si pupilla esset animal, visus esset anima ejus. Hujus autem opinionis

A erroneæ duplex falsa imaginatio exstitit causa : una, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, non forma, sicut est nauta in navi ; secunda, quia imaginati sunt animam esse simplicem instar puncti, quasi sit quoddam indivisibile habens indivisibilem situm. Quorum utrumque est stultum. Idcirco dicendum cum Augustino, quod anima quoad suam essentiam, est tota in toto, et tota in qualibet parte ; sed secundum totalitatem suarum poten-
B tiarum, est tota in toto, non autem in qualibet parte. Nulli quippe substantiæ simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut substantialis forma ipsius, a qua totum corpus et quælibet pars ipsius habet esse. Potentias vero animæ non quælibet corporis partes participant, sed aliquæ has, aliquæ illas : imo quædam vires animæ sunt separatæ. Ideo anima ut motor, per suas potentias est tota in toto, et in diversis partibus
C corporis secundum vires diversas. Porro, quum anima dicitur esse tota in corpore toto, per totum intelligitur perfectio ejus quoad suam essentiam, non totalitas partium suæ essentiæ. Totum etenim et perfectum sunt idem, ut dicitur tertio Physicorum. — Quamvis autem anima det immediate vitam corpori et partibus ejus, loquendo de vita prima, quæ in viventibus dicitur esse ; loquendo tamen de vita secunda, quæ est operatio vitalis, et defertur in corpus per spiritus vitales, sic
D anima primo vivificat cor, ex quo vita corporis totius dependet. Ideo corde læso, perit operatio animæ in omnibus partibus corporis. Hæc Thomas in Scripto. — Qui in prima parte Summæ, quæstione septuagesima sexta, de his plenius tractat.

In Summa quoque contra gentiles, libro secundo, capitulo septuagesimo secundo, ait : Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima vero est actus corporis organici, non unius organi tantum ; totum quoque corpus et quælibet

ejus partes sortiuntur esse speciemque ab anima. Propter quod ea ablata, nec totum nec partes manent, nisi æquivoce. Præterea, quum totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes. Duplex autem est pars, scilicet quantitativa et essentialis, prout materia et forma sunt partes compositi. Conformiter totum dupliciter dicitur, scilicet secundum quantitatem, et secundum essentiæ perfectionem. Totum vero et pars quantitativa non conveniunt formis nisi per accidens, in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem et pars secundum perfectionem essentiæ, conveniunt formis per se. De hac ergo totalitate loquendo, quælibet forma est tota in toto, et tota in qualibet ejus parte : quia albedo secundum totam rationem albedinis est in toto subjecto albo, et in qualibet ejus parte. Secus de totalitate quæ per accidens attribuitur formis : sic enim tota superficiei albedo non est in qualibet parte superficiei. Quumque animæ animalium perfectorum non dividantur divisione subjecti, non convenit eis nisi totalitas per se. Ideo de eis absolute dicendum, quod sunt totæ in toto, et totæ in qualibet parte. Nec difficile est hoc apprehendere ei qui intelligit animam non esse indivisibilem sicut punctum, nec incorporeum spiritum corpori sic conjungi sicut corpus corpori. Quod ergo Philosophus in libro de Causa motus animalium, perhibet animam esse in corde, intelligendum est modo prætacto, in quantum est motor. Vis namque motiva principaliter est in corde, per quod anima motum et operationes in totum corpus diffundit. Hæc ibi.

Ægidius demum hic scribit : Non videtur faciliter intelligibile quod unum et idem creatum certis circumscriptum limitibus, secundum totalitatem suam exsistat in pluribus. Idcirco notandum quod forma tripliciter dividi potest : quæ divisio in commento septimæ propositionis li-
A bri de Causis tangitur, quo habetur : Omne divisibile dividitur aut multitudine, aut magnitudine, aut motu : secundum multitudinem, quando dividitur secundum numerum; secundum magnitudinem, quando habet extensionem; secundum motum, dum subjacet tempori. Quum ergo in uno homine non sit nisi anima una, nec illa sit divisibilis divisione subjecti, nec tempori sit subjecta, quia perpetua; constat quod nullo modorum illorum divisibilis sit : idcirco est tota in toto, etc. Verum-
B tamen præter hæc, sunt alia quatuor genera divisionum. Primum est totius potestativi in suas partes seu vires : quæ divisio etsi competat animæ, magis tamen competit ei ut est motor, quam ut forma : quia per suam essentiam corpus informat, sed per potentiam movet. Secundo dividitur aliquid secundum rationem quidditatis, sicut forma generis in species suas. Tertio, secundum attributionem, ut in his quæ analogice dicuntur, ut ens in decem prædicamenta. Quarto, secundum partes
C essentiæ, sicut compositum dividitur in formam atque materiam. Itaque anima non est proprie in pluribus, neque in multis locis, quum sit in uno ac toto corpore suo per se et primo; in partibus autem corporis, secundum quod ordinem habent ad totum. Hinc quælibet pars animalis non est animal : quoniam animatio et informatio animæ concernit directe, immediate et per se totum corpus, et partes ex consequenti. Hæc Ægidius.

Idem Petrus. Qui etiam de compositione
D et simplicitate animæ loquens : Duæ sunt, inquit, opiniones de anima. Quidam enim (ut patet in libro Fontis vitæ) asserunt eam componi ex materia spirituali et forma, quoniam potest recipere et mutari, moveri et multipliciter alterari : quæ sunt proprietates materiæ. Alii dicunt eam compositam ex *quod est* et *quo est,* seu ex *quod est* et *esse,* id est ex sua quidditate, et actuali exsistentia, quam habet a Deo : idcirco est in potentia respectu illius *esse* et respectu ejus a quo suscipit illud, et

ipsum *esse* est actus ac perfectio ejus; sicque est ibi compositio ex actu atque potentia. In rebus autem compositis, *quo est* potest tripliciter accipi, utpote forma partis, et forma totius, et actus essendi. In simplicibus vero, *quo est* solum vocatur actus essendi. Porro in ipso *quod est,* duo secundum rationem considerantur, quæ ratione, non re, distinguuntur : unum per modum generis, scilicet natura communis; aliud per modum differentiæ, utpote limitatio naturæ ad certum gradum suæ perfectionis. Ex quibus definitio integratur : in qua actus exsistendi ponendus non est, quoniam res ejusdem naturæ differunt per esse, quamvis conveniant in definitione, seu in genere et specie. Verumtamen, quum nullum terminatum sit terminus suus, videtur quod duo prædicta differant re : sicque ipsum *quod est,* compositum erit in se. — Hæc Petrus. Cujus verba consonant Thomæ. Tamen hæc ultima clausula videtur ambigua et obscura. Genus enim et differentia ab eadem sumuntur natura, juxta sensum præhabitum.

Insuper Bonaventura hic loquitur : Aliqui dicunt, quod anima secundum essentiam est in corde, secundum potentiam vero per influentiam in toto est corpore, sicut aranea in tela. Cor namque est domicilium vitæ, et ejus inhabitator est anima. Ad quod ponendum movit eos experimentum cum rationis defectu. Experimentum, quia visibiliter patet quod corde læso anima separatur, et ex ipso fluit sensus et motus, estque nobile membrum, exsistens in medio corporis tanquam centrum ipsius. Defectus vero rationis in eis fuit, quoniam intelligere non valebant quomodo aliquid limitatum, sit unum et idem in pluribus membris ac partibus; et quoniam fides non cogit sic credere, nec ratio intelligit, dicunt non esse ponendum quod anima sit ita in toto. Aliorum autem (ut Augustini) positio est, quod anima sit tota in qualibet parte. Ad quod ponit experimentum, atque exemplum, ac rationabile argumen-
A tum. Experimentum, quoniam anima in partibus distantioribus a corde sentit tam cito sicut in propinquioribus : imo in ictu oculi sentit dolorem in distantibus partibus; et dum anima separatur a corpore, dolor et resolutio est in partibus singulis. Exemplum est, secundum Augustinum, quia videmus quod in animali perfecte sano una est in singulis partibus sanitas. Si ergo hoc ita est in forma corporali, quanto magis in spirituali? Argumentum est, quoniam anima est simplex et indi-
B visibilis ac motor sufficiens : quumque sit forma totalis corporis, in toto est corpore; et quoniam simplex, non est secundum partem et partem; et quoniam motor sufficiens, non est in puncto. — Denique triplex est forma. Una, quæ perficit totum corpus suum, et extenditur ac dependet : et quoniam totum perficit, est in toto; quia vero extenditur, perfectionem totius communicat partibus; et quia dependet, operationem totius communicat partibus : ut patet in forma ignis. Nam quælibet pars
C ignis, est ignis ac calefacit. Alia forma est, quæ perficit ac dependet, non autem extenditur : et quoniam totum perficit, est in toto et qualibet ejus parte; quia vero non extenditur, ideo perfectionem totius non attribuit partibus; et quia dependet, operationem totius communicat partibus. Et talis est anima vegetativa et sensitiva : quoniam nulla pars animalis est animal, et tamen quælibet pars vivit et sentit. Tertia forma est, quæ perficit totum, nec tamen extenditur, neque dependet quan-
D tum ad operationem et permanentiam : et talis perfecte est in toto et partibus; et quoniam non extenditur, perfectionem totius non communicat partibus; et quoniam non dependet, nec operationem communicat illis. Et talis est anima rationalis : nulla enim pars hominis est homo, et nulla pars hominis intelligit. Hæc Bonaventura.

Concordat Richardus, dicendo : Est quædam simplicitas per negationem magnitudinis corporalis ac spiritualis, sicut sim-

plicitas puncti. Alia est simplicitas per A privationem magnitudinis utriusque : ut si esset aliqua substantia corporea a suis dimensionibus separata. Tertia est simplicitas per negationem magnitudinis corporalis, potestativa tamen magnitudinis spiritualis finitæ : ut est simplicitas angeli et animæ rationalis, tamen in gradu diverso. Quarta est simplicitas per negationem magnitudinis corporalis, tamen potestativa magnitudinis spiritualis infinitæ : ut est simplicitas Dei. Quum ergo Deus ob suam simplicitatem et magnitudinem spiritua- B lem immensam attingeret et adimpleret infinita loca, si essent; ipseque angelus attingat quamlibet partem loci finiti, totus in quo operatur, et hoc ob suam simplicitatem et magnitudinem spiritualem : cernere possumus qualiter anima esse queat tota in corpore toto, et tota in qualibet ejus parte, quum habeat simplicitatem et magnitudinem spiritualem suo corpori proportionatam : quia per magnitudinem hanc, quamlibet sui corporis partem attingit; quumque simplex exsistat, C oportet quod secundum se totam attingat. Non est ergo imaginanda simplicitas animæ instar puncti : quod quum spirituali ac corporali magnitudine careat, non potest nisi in uno indivisibili esse. Et quia secundum Augustinum sexto de Trinitate, in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius, et bonitas in perfectione consistat : illa essentia spirituali est magnitudine major, quæ perfectione est plenior; illa quoque essentia est minima parvitate spirituali, quæ mini- D mum habet de perfectione. — Si autem his objiciatur, quod secundum ea anima simul moveretur atque quiesceret, pede moto et manu immota : dicunt quidam non esse inconveniens, aliquid simul quiescere et moveri, ut patet de sedenti in cathedra in navi, qui motu navis movetur, et cathedræ quiete quiescit. Imo sic posset quis simul motibus moveri oppositis : ut si quis in navi currente deorsum, currat sursum. Alii dicunt, quod nulla pars corporis definit animam, sed corpus totum : ideo anima non movetur nisi per totius corporis motum. Hæc Richardus.

Præterea quæri potest, quomodo anima, quæ non augetur nec crescit neque extenditur, per totum expanditur corpus, et quæ primo est in corpusculo infantili, post sine sua augmentatione est per totum corpus virilis quantitatis diffusa. Et respondendum, quod animæ non convenit esse in loco nisi definitive, ita quod ubi operatur, ibi esse censetur; nec debetur ei locus punctalis, nec major aut minor, nisi in quantum id quod informat et in quo seu circa quod operatur, est majus aut minus.

Amplius, circa hæc scribit Durandus : Dubitatio est, an totalitas quantitativa insit et competat animæ; et de hoc sunt quatuor opiniones. Prima est, quod nulla forma substantialis est quanta, seu habens totalitatem quantitatemve partium. Si enim esset aliquo extensa seu quanta, hoc esset vel ratione sui, vel ratione subjecti : non ratione sui, quum hoc sit proprium quantitati; nec ratione sui subjecti, quum immediatum subjectum formæ substantialis sit materia prima, quæ de se non est quanta neque partibilis. — Sed quidquid sit de veritate quæsiti, ratio hæc non valet : quia ad hoc quod forma substantialis sit quanta per accidens, non oportet quod recipiatur in subjecto quanto, sed sufficit quod sit subjectum aut pars subjecti quantitatem recipientis. Nam et secundum omnes, materia extenditur et est quanta, non per se, nec quia sit in subjecto quanto, sed quia est subjectum vel pars subjecti quantitatem habentis.

Secunda opinio est præfatæ omnino contraria, dicens quod omnis forma substantialis, etiam anima hominis dum est in corpore, sit quanta per accidens : non quia recipiatur in subjecto quanto, quum subjectum ejus sit sola materia; sed quoniam est subjectum vel per se pars subjecti quantitatis. Omne enim subjectum de necessitate afficitur quantitate ipsum

informante : sed omnis forma substantialis, etiam anima rationalis, subjectum est quantitatis vel per se pars subjecti, etiam magis quam materia. Ergo omnis hujusmodi forma afficitur quantitate. Affici autem quantitate informante, non est nisi esse aut fieri quantum : quemadmodum affici albedine inhærente, est esse album. Major nota est. Minor probatur tripliciter. Primo sic : Materia prima secundum se solam non potest esse subjectum quantitatis, quia tunc prius competeret ei esse alterius generis, scilicet esse quantum, quam esse proprii generis, puta substantiæ, quod non habet absque forma substantiali. Subjectum igitur quantitatis, aut est materia mediante forma, sicut subjectum coloris est corpus mediante superficie : sicque immediatum per se subjectum quantitatis esset forma substantialis, et haberetur propositum, quod scilicet forma illa esset quanta. Aut immediatum subjectum quantitatis est totum compositum ; et sic rursus habetur propositum : quia vel totum est immediatum subjectum ratione alterius partis, quæ non potest esse materia, sicut ostensum est, ergo est forma; vel ratione totius, et sic totum est subjectum quantitatis secundum quod totum, et ita secundum utramque partem suam quantitati subjicitur atque extenditur. Quod videtur sentire Philosophus, primo asserens Physicorum, quod materia cum forma est omnium accidentium causa ut mater et in ratione subjecti. Secundo probatur sic : Corpus quod est in genere substantiæ, est subjectum corporis quod est in genere quantitatis : sed individuum corporeum habet rationem corporis quod est in genere substantiæ, magis ratione formæ substantialis quam materiæ, quemadmodum omnia prædicata in genere substantiæ magis conveniunt suppositis ratione formæ quam materiæ ; quumque Socrates dicatur quantus ratione quantitatis, magis ei hoc convenit ratione formæ quam materiæ. Tertio sic : Quantitas et quodlibet accidens requirit subjectum in A actu simpliciter, ad hoc quod sit in potentia ad actum secundum quid : sed quodlibet suppositum in genere substantiæ magis est tale per formam quam per materiam. Ergo quodlibet compositum ex materia et forma, magis est subjectum quantitatis ratione formæ quam materiæ. Quumque in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, homo secundum eam est quantitatis subjectum et extenditur aut immediate aut principalius quam secundum materiam.

B Verum ad hanc positionem sequi videtur inconveniens unum præter prætacta, videlicet quod anima nequaquam intelligeret universale, si per se aut per accidens quanta est. Quod enim recipitur in quanto, recipitur situaliter, et non ducit nisi in cognitionem singularis situaliter exsistentis. — Ad quod isti respondent : Dato quod anima esset quanta per accidens, non oporteret quantitative ab ea recipi quidquid in ipsa recipitur, nisi quantitas esset ratio recipiendi, quemadmodum C non oportet omne quod in albo recipitur, effici album, si albedo non sit causa recipiendi. Nam calor recipitur in lacte albo, non tamen fit albus. Et quamvis anima esset per accidens quanta, non tamen oporteret potentiam intellectivam qua species intelligibiles recipiuntur, esse quantam. Species quoque intelligibilis quum sit subjective in intellectu, est quid singulare, et tamen repræsentat universale. — Ad auctoritatem vero Augustini respondent, quod loquitur inquisitive, non D determinative, quum dicat in libro de Quantitate animæ, quod tanta est anima quantam eam esse corpus permittit.

Sed istis objicitur, quia si anima esset extensa et quanta per accidens, divideretur corporis divisione : ut patet in divisione superficiei albæ, qua divisa, albedo quoque per accidens saltem dividitur. Imo sic una anima fieret duæ, quum divisio terminetur ad plura, ut etiam in divisione albi videmus quod albo diviso, sunt duæ in partibus divisis albedines.

Tertia opinio est, quod omnes formæ substantiales inanimatorum sunt quantæ per accidens; nulla autem anima est per accidens quanta. Quod probant tripliciter. Primo sic : Illa forma quæ non respicit æqualiter totum et partem, neque æqualiter denominat totum et partem, non est quanta per accidens, quoniam forma quanta per accidens æqualiter denominat totum et partem, ut patet de albedine et calore. Anima autem non denominat totum et partem. Non enim quælibet pars animalis est animal, sicut quælibet pars ignis est ignis. Secundo sic : Forma quanta per accidens non requirit diversitatem in partibus, quia conditio quanti est habere partes ejusdem rationis. Anima vero in corpore suo partium diversitatem requirit. Tertio sic : Forma non habens easdem operationes in toto et partibus, non est per accidens quanta : sed talis est anima. Et ex eisdem rationibus arguitur, quod formæ inanimatorum sunt quantæ per accidens. — Huic opinioni objicitur, quia secundum Philosophum, plantæ et animalia quædam vivunt decisa atque divisa, tanquam anima in eis exsistente : quæ anima est actu una, sed plures potentia. Ergo hujusmodi animæ per accidens quantæ sunt et extensæ, ac dividuntur, nec eis repugnat habere materias in partibus suis diversimode dispositas, atque in eis habere operationes distinctas.

Quarta opinio est, quod omnes formæ quæ educuntur de potentia materiæ, extenduntur et sunt quantæ per accidens. Cujus causam quidam assignant, dicentes quoniam forma quæ de potentia materiæ educitur, ita educitur, quod pars educitur de parte, et totum de toto. Sed hæc ratio videtur petere quod deberet probare. Forma namque quæ ante generationem præexsistit in potentia passiva materiæ, ita exsistit in potentia agentis activa, non quod ipsa tota vel aliquid ejus præexsistat in agente, sed solum quia in virtute agentis est eam producere : ergo nec dicitur in materia seu ejus potentia passiva præesse, nec educi de ejus potentia, quia forma aut aliquid ejus præexsistat in materia; sed solum quia materia per agens naturale potest ad ipsam transmutari et ipsam recipere. Unde sicut forma geniti non dicitur educi de forma generantis, et pars de parte; ita dicendum non est quod educatur tota de materia tota, et pars de parte, præsertim quia materia non habet partem et partem nisi per quantitatem. — Secunda causa quæ assignatur ad idem, est hæc : Ubicumque forma ita dependet a materia quod esse non potest nisi in materia, ibi forma sequitur conditiones materiæ in extendi et operari ac ceteris : quoniam esse est tanquam fundamentum quod præsupponitur a posterioribus perfectionibus. Sed formæ quæ educuntur de potentia materiæ, sic dependent ab ea quod naturaliter nequeunt esse nisi in ea. — Hæc Durandus.

Qui etiam huic quartæ opinioni consentire videtur, addendo : Omnes formæ extenduntur quantumcumque sint perfectæ, præter animam rationalem, et dividuntur toto diviso. Veruntamen quædam earum diu manent post divisionem, sicut in plantis et animalibus annulosis; aliquæ cum sua divisione corrumpuntur, vel si manent, hoc est per morulam brevem. Causa vero istius diversitatis est quia quo forma perfectior est, eo in corpore suo requirit majorem diversitatem in organis. Propter quod in fine primi de Anima, dicit Philosophus : Si autem non permanent, nullum inconveniens : instrumenta enim non habent quibus salvent naturam.

Verum ut patuit, Thomas, Bonaventura et alii magni aliter tenent.

Postremo, si alicui mutilato aut monstruoso manus aut brachium miraculose addatur, quæri potest an additum illud informetur et vivificetur per animam præexsistentem in eo cui fit illa additio, an per animam aliam. — Ad quod respondet Durandus, quod per animam præexsistentem in corpore. Nec fit hoc per motum localem, sed per unionem et concomitan-

tiam partis ad totum. Quod enim est in aliquo sicut forma in materia, potest in alia esse materia sibi adjuncta absque motu locali, quemadmodum anima unitur de novo materiæ nutrimenti per unionem alimenti ad corpus animatum.

DISTINCTIO IX

A. *De distinctione trium personarum.*

NUNC ad distinctionem trium personarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Augustinus in libro de Fide ad Petrum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum esse Deum naturaliter; nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium esse ipsum qui Pater est, nec Spiritum Sanctum esse ipsum qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quamvis personaliter alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus. Aug. de Fide, c. 1, 5.

B. *Hic de coæternitate Filii cum Patre.*

Genitus est enim a Patre Filius, et ideo alius. Nec tamen ante fuit Pater quam Filius : coæternæ enim sunt sibi tres personæ.

C. *Argumentatio Arianorum.*

Sed contra hoc inquit hæreticus, ut refert Ambrosius in libro primo de Trinitate : Omne quod natum est, principium habet : et ideo Filius quia natus est, principium habet et esse cœpit. Quod hæreticorum ore sic dictum est. Nam ipse Arius, ut meminit Augustinus in sexto libro de Trinitate, dixisse fertur : Si Filius est, natus est; si natus est, erat quando non erat Filius. Ambr. de Fide, lib. I, c. 11. Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 1.

D. *Responsio Augustini catholica.*

Qui hoc dicit, non intelligit etiam *natum esse de Deo* sempiternum esse, ut sit coæternus Patri Filius : sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus est illi; et esset coæternus, si ignis esset æternus. Ibidem.

E. *Oppositio Augustini contra hæreticum.*

Item, si Dei Filius, inquit Augustinus, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coæternus est ergo Deo Patri Filius. Dicit autem Apostolus, Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam : Ibidem. I Cor. I, 24.

quod dementis est dicere. Constat enim quia semper habuit sapientiam. Semper ergo habuit Filium.

F. *Responsio Ambrosii ad idem auctoritate fulta.*

Eidem quoque Arianicæ quæstioni Ambrosius in hunc modum respondet : Ambr. de Fide, lib. I, c. 11. Ego, inquam, Filium esse natum confiteor : quod reliquum est impietatis, horresco. Scriptum est enim in veteri Testamento, ut vel unum e pluribus dicam : Ante me Ibid. c. 8. *Is.* XLIII, 10. non fuit alius Deus, et post me non erit. Quis ergo hoc dicit? Pater, an Filius? Si Filius, ante me, inquit, non fuit alius Deus; si Pater, post me, inquit, non erit. Hic priorem, et ille posteriorem non habet. Invicem enim in se, et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Quum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti : quia nemo pater est sibi ipsi. Quum Filium nominas, etiam Patrem fateris : quia nemo ipse sibi filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio. Semper ergo Pater, semper et Filius est.

G. *Invectio Ambrosii contra hæreticum.*

Ibid. c. 9. Item dic (inquam) mihi, hæretice : Fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat? Nam si Pater esse cœpit, Deus ergo primo erat, et postea Pater factus est. Quomodo ergo immutabilis Deus est? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est. Sed avertat Deus hanc amentiam.

H. *Ineffabile est, quando vel quomodo Filius sit, et non habeat Patrem priorem, sicut modus generationis inintelligibilis et ineffabilis est.*

Ibid. c. 10. Sed quæris a me, inquit Ambrosius, Quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem? Quæro item abs te, Quando vel quomodo Filium putes esse generatum? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum. Supra Potestates, et supra Angelos, et supra Cherubim, et supra Seraphim, et supra omnem sensum est, quia scriptum est : *Philipp.* IV, 7. Pax Christi supra omnem sensum est. Et si pax Christi supra omnem sensum est, quomodo non est supra omnem sensum tanta generatio? Tu ergo ori manum admove. Scrutari non licet superna mysteria. Licet scire quod natus sit; non licet discutere quomodo natus sit. Illud mihi negare non licet; hoc quærere metus est. Ineffabilis *Is.* LIII, 8. enim est illa generatio. Unde Isaias : Generationem ejus quis enarrabit?

I. *Quidam præsumunt discutere generationis seriem.*

Quidam tamen de ingenio suo præsumentes, dicunt illam generationem posse intelligi, et alia hujusmodi, inhærentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiasten : Hier. in *Eccle.* c. 3. In sacris Scripturis *quis* sæpissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur,

ut ibi : Generationem ejus quis enarrabit? Sed hoc non dixit Hieronymus ideo quod generatio Filii æterna plene intelligi vel explicari possit a quoquam mortalium, sed quia de ea aliquid intelligi vel dici potest. Quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

K. *Utrum debeat dici, Semper gignitur, vel, Semper genitus est Filius.*

Hic quæri potest, quum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia æterna est, utrum debeat dici, Filius semper gignitur; vel, Semper genitus est; vel, Semper gignetur. De hoc Gregorius super Job ait : Dominus Deus Jesus in eo quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est; vel potius, quia nec cœpit nasci, nec desiit, dicamus verius : Semper natus. Non autem possumus dicere, Semper nascitur, ne imperfectus esse videatur. At vero, ut æternus designari valeat et perfectus, *semper* dicamus et *natus,* quatenus et *natus* ad perfectionem pertineat, et *semper* ad æternitatem : quamvis per hoc ipsum quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est, non potest dici proprie perfectum; sed balbutiendo, ut possumus excelsa Dei resonamus. Et Dominus nostræ infirmitatis verbis condescendens : Estote, inquit, perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. Super illum locum etiam Psalmi, Ego hodie genui te, de hac generatione Filii ita loquitur Augustinus : Quanquam per hoc quod dicit, Hodie, possit etiam intelligi dies ille quo Christus secundum hominem natus est; tamen quia hodie præsentiam significat, atque in æternitate neque præteritum quidquam est quasi esse desierit, neque futurum quasi nondum sit, sed præsens tantum (quia quidquid æternum est, semper est), divinius tamen accipitur de æterna generatione Sapientiæ Dei. Ecce his verbis ostendit Augustinus, quod generatio Filii semper est; nec præteriit, nec futura est, quia æterna est. Ideo dixit, Genui, ne novum putaretur, scilicet ne videretur incepisse; Hodie dixit, ne præterita generatio videretur. Ex his ergo verbis Prophetæ, ut ait Joannes Chrysostomus, nihil aliud manifestatur nisi quia ex ipsa essentia Patris semper genitus est Filius.

Gregor. Moral. lib. XXIX, c. 1. — *Matth.* V, 48. — *Ps.* II, 7. — Aug. in *Psalm.* II. — Chrysost. in Epist. ad Hebr., Homil. II, 3.

Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum de semper nato disserens, ait : Melior est semper natus, quam qui semper nascitur : quia qui semper nascitur, nondum est natus; et nunquam natus est aut natus erit, si semper nascitur. Aliud enim est nasci, aliud natum esse. Ac per hoc nunquam Filius est, si nunquam natus est. Filius autem est, quia natus est; et semper Filius : semper igitur est natus.

NOTULA ADDITA. Augustinus lib. LXXXIII Quæst., c. 37.

L. *Origenes videtur dicere contrarium. Ait enim quod semper generatur Filius a Patre.*

Origenes vero super Jeremiam dicit, quod Filius semper generatur a Patre, his verbis : Salvator noster est sapientia Dei; sapientia vero est splendor æternæ

Origenes in Jerem., Homil. IX, 4.

lucis. Salvator ergo noster splendor est claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit; sed quoties ortum fuerit lumen, ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis. Sic ergo Salvator noster semper nascitur. Unde ait
Prov. VIII, 25, juxta LXX. in libro Sapientiæ, Ante omnes colles generat me; non ut quidam male legunt, Generavit. His verbis aperte ostendit Origenes, sane dici posse et debere : Filius semper nascitur. Quod videtur contrarium illi verbo Gregorii præmisso, scilicet : Non possumus dicere, Semper nascitur.

M. *Exponit præmissa verba Gregorii, ne putetur inter doctores esse contrarietas.*

Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gre-
Gregor. Moral. lib. XXIX, c. 1. gorii benigne interpretemur. Dominus (inquit) Jesus ante tempora de Patre natus est; vel potius, quia nec cœpit nasci nec desiit, dicamus verius : Semper natus. Sed quomodo verius dicitur hoc, scilicet quod Filius semper natus est, quam illud, scilicet quod de Patre ante tempora natus est? Illud enim sincera et catholica fides tenet ac prædicat, ut istud. Quare ergo ait, Dicamus verius, quum utrumque pariter sit verum? nisi quia volebat intelligi, hoc ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici quam illud. His etenim verbis omnis calumniandi versutis hæreticis obstruitur aditus, quibus Christi secundum deitatem generatio sine initio et sine fine esse ac perfecta monstratur. Non autem adeo aperte manifestatur veritas quum dicitur, Filius ante tempora genitus est de Patre; vel, Filius semper nascitur de Patre. Et ideo dicit Gregorius, quod non possumus dicere, Semper nascitur : non, inquam, ita convenienter, non ita congrue ad explanationem veritatis. Potest tamen dici, si sane intelligatur. Semper enim nascitur Filius de Patre, ut ait Origenes : non quod quotidie iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, id est, nativitas ejus sempiterna est.

N. *Quod Filius semper generatur, confirmat dictum Hilarii.*

Hilarius quoque dicit Filium nasci ex Patre, in libro septimo de Trinitate, his
Hilar. de Trinitate, lib. VII, 27. verbis : Vivens Deus, et naturæ æternæ viventis potestas est; et quod cum sacramento scientiæ suæ ex eo nascitur, non potuit aliud esse quam vivens. Nam quum
Joann. VI, 58. ait, Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, docuit vitam in se per viventem Patrem inesse. Ecce hic habes quia Filius nascitur ex Patre. Item in
Hilar. ubi supra. Joann. V, 26. eodem : Quum dicit Christus, Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso, omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis perfectum sine novitate naturæ. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est; et vita quæ nativitatem sumit ex vita, necesse est per naturæ unitatem et perfectæ nativitatis sacramentum, ut et in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem.

Ecce et hic habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem : In Deo totum quod est, vivit. Deus enim vita est, et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum; neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est. Ac sic, dum totum quod est vivit, et dum totum quod ex eo nascitur virtus est, habet nativitatem Filius, non demutationem. Et hic dicit quia nascitur. Item in nono libro de Trinitate : Donat Pater Filio tantum esse quantum est ipse : cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in sua forma generat. Hic dicit quia generat Pater Filium. Hilar. de Trinitate, lib. VII, 28. Ibid. lib. IX, 54.

O. *Breviter docet quid de hoc concedendum sit.*

Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora, et semper nasci de Patre, sed congruentius semper natum ; et eumdem fateamur ab æterno esse et Patri coæternum, id est auctori. Pater enim generatione auctor Filii est, ut in sequenti ostendetur. Ut ergo Pater est æternus, ita et Filius æternus est; sed Pater sine auctore, Filius vero non, quia Pater innascibilis, Filius natus. Et ut ait Hilarius in duodecimo libro de Trinitate, aliud est sine auctore semper esse æternum, aliud Patri, id est auctori, esse coæternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi et nativitas est : quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab æterno auctore æterna est nativitas. Omne autem quod semper est, etiam æternum est; sed tamen non omne quod æternum est, etiam innatum est : quia quod ab æterno nascitur, habet æternum esse quod natum est. Quod autem non natum est, id cum æternitate non natum est. Quod vero ex æterno natum est, id si non æternum natum est, jam non erit et Pater auctor æternus. Si quid ergo ei qui ab æterno Patre natus est, ex æternitate defuerit, id ipsum non est auctori ambiguum defuisse : quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti etiam infinitum est nasci. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris, nec sensus admittit : quia et in generatione nativitas est, et in nativitate generatio est, quia sine utroque neutrum est. Utrumque ergo sine intervallo sui est. Ibid. lib. XII, 21.

P. *Argumentatio hæretici.*

Sed, inquiet hæreticus, omne quod natum est, non semper fuit : quia in id natum est ut esset. Nemo ambigit quin ea quæ in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est, ex eo nasci quod semper non fuit; aliud, ex eo natum esse quod semper est. Ibi nec semper fuit qui pater est, nec semper pater est; et qui non semper pater est, non semper genuit. Ubi autem semper pater est, semper filius est. Quod si semper Deo Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est Filio semper proprium esse quod semper est Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam nostram, ut non fuerit semper cui proprium est semper esse quod natum est? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tem- Ibid. 22, 23. Ibid. 26.

pora; nec ante esse quam natum, nec ante esse natum quam esse : quia nasci quod erat, jam non nasci est, sed se ipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam excedit mundi. Non hoc capit ratio humanæ intelligentiæ, sed prudentiæ fidelis professio est.

SUMMA

DISTINCTIONIS NONÆ

PRÆCEDENTI distinctione tractatum est de proprietatibus et attributis quæ Deo conveniunt absolute; hic agitur de proprietatibus personalibus relativis. Specialiter autem in ista distinctione docetur qualiter generatio in divinis sit æterna, B ita quod Pater non est Filio prior duratione. Et potest ista distinctio multipliciter dividi, secundum diversa de quibus in ipsa fit mentio : quæ intuenti per se faciliter innotescunt. Primo quippe ex verbis Augustini veritatem proponit, videlicet tres supergloriosas personas esse unum Deum ac invicem coæternas; deinde, quomodo hæretici Ariani vanissimi contra Filii æternitatem fatue arguerunt, et qualiter viri sancti catholici sapientissime ac multipliciter responderunt, atque audaciam præsumptuosam reprehenderunt hæ- C reticorum. Post hæc inquirit Magister ac docet per quæ verba generatio divina et æterna aptius designetur : et circa hoc procedit scholastice, arguendo, replicando, solvendo et exponendo.

Circa hæc multa quæri queunt, quorum solutio est præhabita, utpote : quot sint emanationes ad intra in Deo; qualiter Filius producatur a Patre per intellectum, et per modum naturalis emanationis procedat a Patre. Ostensum est item, qualiter D tres superbenedictæ et supersublimes personæ conveniant in identitate naturæ ac unitate essentiæ; et personaliter, imo et realiter, sint distinctæ. Realiter, inquam, non re absoluta, sed relativa, seu relatione reali : quod tamen infra clarius os-

p. 189 et s., quæst. XIII.

p. 309 et s., et p. 328 C.

p. 179 et s., q. v; 198 et s., q. VII.

A tendetur. Ex his patet solutio quæstionum quas doctores præcipui movent.

Bonaventura quippe hic sciscitatur, utrum generatio in divinis sit ponenda, utrum generatio personarum sit distinctiva, utrum sit æterna. Ad quæ tria responsio est inducta. Quærit et quarto, an generatio divina sit terminata. Ad quod quamvis responsum sit supra, tamen aliquid hic addetur. p. 314 B.

Thomas vero hic quærit, an Filius sit alius a Patre, an Pater et Filius sint duo æterni, an Pater sit aliquo modo prior Filio.

Albertus vero circa textum multa inquirit de æternitate, et aliis de quibus præhabitum est. His ergo non expedit immorari, nec prædicta repetere.

QUÆSTIO UNICA

HInc circa distinctionem istam moveo tantum hanc quæstionem, **An Pater et Filius sint coæterni.**

Videtur quod non. Primo, quia si sunt coæterni, ergo æterni : quod non videtur, quia in Symbolo legitur : Non tres æterni, sed unus æternus. Æternus ergo Pater et Filius, non sunt duo æterni. — Secundo, persona quæ incessabiliter gignitur, non est coæterna genitori æterno : quia quod gignitur, nondum perfectum esse sortitum est, quum generatio sit via ad esse. Filius autem incessabiliter gignitur, ut in textu habetur. — Tertio, quum in Deo non sit accidens, videtur in eo non posse distinctio esse nisi substantialis. — Quarto, quia principium videtur prius principiato, et prius est esse quam agere. Quum ergo generare sit agere, et Pater sit

principium Filii, apparet quod sit Filio prior, nec ab æterno genuerit. — Quinto, quia ut in littera allegatur, generatio illa divina incomprehensibilis prorsus inenarrabilisque consistit, non tantum hominibus viatoribus, sed summis quoque angelicis mentibus, ac beatis supernis spiritibus. Præsumptuosum ergo videtur loqui, tractare, disputare ac definire de ipsa.

In contrarium est Sanctorum doctrina in littera.

Circa hæc scribit Thomas : In divinis sunt essentia, persona, proprietas, quibus aptantur tria genera. Essentiæ quippe, quia communis est et indistincta absoluteque dicta, aptatur neutrum genus, quod est informe, non importans sexus distinctionem. Personæ vero, quæ est distincta, et significatur ut aliquis exsistens in divina natura, aptatur genus masculinum (quod est genus distinctum), et non femininum, propter ipsius imperfectionem. Proprietati autem, quæ significatur per modum formæ, genus femininum aptatur, quod essentiæ quoque aptari potest, in quantum significatur ut forma. Hinc propter unitatem essentiæ non potest Pater aliud a Filio dici, sed propter distinctionem personæ alius appellatur. — Verumtamen istud videtur adaptatio quædam esse, magis quam expressio proprietatis locutionis. Hinc aliter est dicendum, videlicet, quod istud contingit quoniam neutrum genus substantivatur : idcirco importat diversitatem simpliciter et absolute, quæ est diversitas essentiæ. Masculinum vero et femininum genus adjective tenentur : unde ponunt diversitates seu distinctiones circa terminos personales qui in locutione ponuntur, quum dicitur : Filius est alius a Patre. Substantivum enim habet significationem suam absolute ; sed adjectivum ponit significationem suam circa substantivum. Porro quum aliquid dicitur substantive, absolute intelligitur de eo quod simpliciter est : sicut ens absolute dictum designat substantiam. Et

A quia alietas essentiæ est simpliciter alietas, neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiæ. Genus vero masculinum, quoniam adjective tenetur, ponit alietatem suam circa substantivum suum. Hinc si terminus est personalis, designat suum substantivum distinctionem personarum. Ideo hæc est vera : Pater est alius a Filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiæ. Hinc ista est falsa : Pater est alius Deus a Filio. Similiter neutrum adjective positum, quan-
B do adjungitur termino personali, importat alietatem personæ, ut quum dicitur : Pater est aliud suppositum a Filio. Sicque istud non accidit ex variatione significationis, sed ex hoc quod alietas significata in masculino et neutro non refertur ad idem. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione tricesima prima, notabiliter ait : Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut testatur Hieronymus. Ideo dum de summa loquimur Trinitate, cum cau-
C tela et modestia est agendum : siquidem nullibi periculosius erratur quam ibi. In his vero quæ de Trinitate asserimus, oportet duos cavere errores oppositos : unum impiissimi Arii, qui cum trinitate personarum, trinitatem posuit substantiarum ; alium vero Sabellii, qui posuit in divinis cum unitate essentiæ unitatem personæ. Ad vitandum ergo hæresim reprobissimi Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiæ, ne unitas tollatur essentiæ. Possumus autem uti no-
D mine distinctionis, propter oppositionem relativam. Si ergo alicubi in scriptis authenticis diversitas aut differentia personarum legatur, sumitur diversitas seu differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes ; et ne tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis ; ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis. Dicit namque Ambrosius in libro de Trinitate,

quod in Patre et Filio non est discrepans. Atque ut ait Hilarius, in Trinitate nihil est separabile. — Porro ad vitandum errorem Sabellii, vitare debemus nomen singularitatis, ne tollatur communicabilitas divinæ essentiæ. Vitandum est quoque nomen unici, ne tollatur numerus personarum. Unde septimo de Trinitate ait Hilarius : Patrem et Filium, singularem Deum prædicare, sacrilegum est ; et rursus : Intelligentia singularis et unici, a Deo excluditur. Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Non tamen dicimus unicum Deum, quia natura Divinitatis personis communis est. Vitandum est item nomen solitarii, ne consortium trium personarum tollatur. Hinc quarto de Trinitate Hilarius loquitur : Nec solitarius, nec diversus est Deus. Sed hoc nomen, alius, non importat nisi distinctionem personæ. Hæc in Summa.

Concordant Richardus et Petrus.

Quod autem Pater et Filius dici possunt duo æterni, sumendo æternum adjective, affirmat Albertus ; et causam assignat, quoniam adjectivum trahit et accipit substantiam seu consistentiam, unitatem et numerum a substantivo. Unde per impossibile dato quod in Socrate et Platone esset eadem numero albedo, nihilo minus Socrates et Plato essent duo albi. Sic quamvis in tribus superbenedictis personis sit eadem numero æternitas, potentia, justitia, sanctitas, etc. ; tamen dicuntur tres æterni, tres omnipotentes, propter personarum distinctionem, et sumendo hæc nomina adjective. Quæ si substantive sumantur, verum est quod S. Athanasius dixit : Non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus ; similiter, Unus omnipotens, unus æternus. Et de hoc scribit Albertus prolixe et quasi obscure.

Thomas vero eumdem sensum clarius deprompsit, dicendo : Hæc est differentia inter substantiva et adjectiva, quod substantiva significant rem suam absolute, et per modum substantiæ. Ideo substantivum

A non prædicatur pluraliter, nisi forma sua numeretur. Adjectivum vero significat per modum accidentis, cujus esse et unitas ex suo dependent subjecto : hinc multiplicatur secundum multiplicationem subjecti, nec habet numerum pluralem nisi ex parte suppositorum. Hinc substantiva essentialia in divinis non prædicantur pluraliter de personis, eo quod forma designata per ea, puta divina essentia, non dividitur. Nomina vero significantia substantiam adjective per modum inhærentis
B aut assequentis substantiam, prædicantur in plurali de suppositis propter suppositorum pluralitatem. In talibus tamen terminis ordo est. Quædam enim significant substantiam ut inhærenter, non significantia substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant, dicentes nomen significare substantiam cum qualitate : ut verba ac participia. Et ista nullo modo prædicantur de personis in singulari. Hinc dicimus : Pater et Filius sciunt, volunt, intelligunt ;
C item, Pater et Filius sunt scientes, volentes, etc. : quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhærens. Quædam vero designant substantiam non per modum actus, sed formam quæ est qualitas designant ut inhærentem. Et talia magis queunt singulariter prædicari, possuntque substantiari : sicut æternus, immensus. Verumtamen, dum talibus adjectivis additur per compositionem aliqua præpositio denotans habitudinem personæ ad personam, magis trahuntur ad sup-
D positum : et tunc de personis nunquam prædicari debent in singulari : quia nequaquam dicendum est, Pater et Filius sunt coæternus, coæqualis ; sed, Coæterni, coæquales, etc. Hæc Thomas in Scripto.

Concordant Udalricus et alii multi. Quidam tamen antiqui partim aliter sensisse videntur. Sed istud verius rationabiliusque videtur.

Ex quibus patent solutiones ad duas quæstiones quas Thomas, Ægidius et alii quidam hic movent, videlicet : an Filius

sit alius a Patre, et an Pater ac Filius sint duo æterni. Similis quoque solutio est, si quæratur, an Spiritus Sanctus sit alius a Filio vel a Patre, et utrum Filius et Spiritus Sanctus sint duo æterni.

Insuper, ad id quod in proposita quæstione specialiter quæritur, utpote an Pater et Filius sint coæterni, quod est quærere, an Pater prior sit Filio, seu utrum generatio illa divina sit æterna : Albertus, Thomas, Udalricus, Petrus, Richardus, Ægidius, Bonaventura et Doctor irrefragabilis concorditer dicunt, quod Pater non est prior Filio neque duratione seu tempore, nec loco, nec dignitate, neque natura, nec intellectu. Nihilo minus Pater est principium Filii, et est in divinis ordo naturæ ratione originis, sicut et infra habebitur.

Itaque Thomas in Scripto : In Patre (inquit) et Filio non possumus nisi duo considerare, videlicet id quod est absolutum, et quod ad aliquid seu relativum. Absolutum, puta divina essentia, utrique communis est, et una in tribus personis. Ideo quoad hoc, una persona non habet prioritatem ad aliam. Porro relativa sunt simul natura et tempore (quia secundum Philosophum, posita se ponunt, et perempta se perimunt), et etiam intellectu, quum unum sit de ratione ac definitione alterius. Hinc una persona divina non est prior alia, neque secundum id quod absolutum est, neque secundum id quod relativum. Hæc in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione tricesima tertia, ait : Nomen principii nil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Quum ergo Filius procedit a Patre, constat quod Pater sit principium Filii. Non tamen conceditur quod Pater causa sit Filii : quia causa est ad cujus esse sequitur aliud. Et quamvis Pater dicatur principium Filii, non tamen conceditur proprie quod Filius sit principiatus, ne designetur quasi posterior. Græci tamen concedunt utrumque, videlicet, quod Pa-

A ter sit causa Filii, et quod Filius sit principiatus a Patre : quoniam minus stricte utuntur istis nominibus. Et quamvis hoc nomen, principium, a prioritate sit sumptum quantum ad id a quo nomen imponitur; non tamen significat prioritatem, sed originem in divinis. Non enim semper est idem id a quo nomen ad significandum imponitur, et id quod designat. Hæc ibi.

Denique in eadem Summa, quæstione quadragesima secunda, disseruit : Ordo dicitur per comparationem ad aliquod B principium. Ideo sicut principium multipliciter dicitur, puta : secundum situm, ut punctus ; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; atque secundum singulas causas : sic ordo in divinis dicit principium secundum originem absque prioritate. Et hic ordo vocatur ordo naturæ, secundum Augustinum : non quo alter prior sit altero, sed quo alter procedat ex altero. Dicitur quoque ordo naturæ, non quod divina natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis secundum C originem naturalem attenditur. Ubicumque enim est pluralitas sine ordine, ibi confusio. Et quamvis in Deo sit idem essentia et natura, magis tamen vocatur ordo naturæ quam essentiæ : quia natura quodammodo importat rationem principii, quoniam dicitur a nascendo. Hæc Thomas in Summa.

Hinc Udalricus libro tertio Summæ suæ, capitulo quinto, testatur : Sicut propter unitatem essentiæ Filius est in Patre, et Pater in Filio; sic propter veritatem D generationis Filius est distinctus a Patre, relatione originis eos personaliter distinguente : eo quod omnis generatio et actio est suppositi; ideo etiam distinctio quam agit generatio, est personarum, non essentiæ. Et quia proprietas distinguens in divinis, non est accidens, sed substantia : ideo personarum distinctio non est accidentalis, sed substantialis : qua Filius est alius a Patre, non quidem secundum substantiam quæ est essentia, sed secundum hypostasim quæ est persona. Quamvis

enim distinctio personalis non sit distinctio secundum quid, quia illa est penes accidentia, non tamen est distinctio simpliciter, quoniam illa est penes essentiam substantialemve formam; sed est distinctio media inter illas. — Quamvis autem Filius sit a Patre distinctus, non est tamen ab eo diversus, differens aut divisus, quia diversitas est secundum formam substantialem : quia diversum dicitur quasi diversimode versum, seu quasi unum versum in duo. Ideo sicut unitas est secundum formam, ita diversitas. Differre vero dicuntur, inter quæ cadit differentia absolute, quæ est differentia specifica. Individua namque dicuntur divisa magis quam differentia, quia in eis dividitur una forma per materiam. Porro proprietas in divinis distinguens, non est differentia specifica, quia hæc faceret diversitatem essentiæ; sed est quasi media inter differentiam specificam et proprietatem, aliquid habens de utriusque natura. In hoc enim quod non facit distinctionem accidentalem, habet aliquid simile cum differentia specifica; sed in hoc quod relinquit essentiam indistinctam, habet aliquid de ratione proprietatis. Divisio autem omnis facit numerum multitudinemque simpliciter : quoniam numerus dicitur quasi nutus memoris *, id est divisionis. Et hæc requirunt differentiam secundum aliquid absolutum : quæ in divinis non est. — Et quoniam quidquid est in Deo, æternum est : ideo generatio illa divina consistit æterna, nec habet principium durationis, sed principium a quo est. Quemadmodum enim Damascenus concludit, quum generatio sit de substantia generantis, si non ab æterno sed de novo Pater generaret, ipse in sua substantia mutaretur. Unde sicut quælibet mensura durationis alicujus rei mensurat etiam ejus actiones naturales, sic generatio divina, in quantum est operatio divinæ naturæ, mensuratur æternitate. Hinc sicut non incipit, ita nec desinit : imo semper in actu est. Nec hoc dicit imperfectionem

* sic in MS.

A in genito, quoniam imperfectio talis non consequitur nisi in generatione quæ est quoddam fieri, procedens continue de potentia in actum, et non illam quæ est actus simpliciter : quemadmodum Origenes ponit exemplum in splendore, qui non solum nascitur a corpore luminoso et desinit; sed quamdiu præsens est corpus illud, splendor sic natus est ab eo, quod indesinenter nascitur ab eodem. Nec simile est de creatione. Quamvis enim Deus de non creante factus sit creans sine sua

B mutatione, quia creatio est extra creantis substantiam; tamen non posset fieri de non generante generans, ob causam jam tactam. Quod si Pater consideretur secundum rationem proprietatis personalis per quam generanti convenit generare, quæ est paternitas; sic Patri non convenisset ab æterno hæc sua proprietas, nisi ab æterno genuisset, nec ei sine sui mutatione advenire potuisset. Nam licet secundum Philosophum, in *ad aliquid* non sit motus secundum se, ita quod per se sit

C terminus motus; tamen realis relatio non innascitur de novo nisi per motum, et necessario consequitur motum, in quantum fundatur super proprietatem in subjecto exsistentem. Si vero Pater consideretur secundum rationem relationis super hanc proprietatem et generationem [fundatæ], sic Pater sine Filio nequit intelligi : quia secundum Philosophum, unum relativorum nec esse nec intelligi sine alio potest. Vel Pater consideratur secundum conditionem Filii procedentis, sicque Filius est

D Verbum paterni intellectus : quod quum sit prolatio intellectus per sapientiam cognoscentis se ipsam et alia, vocatur ratio et Sapientia genita. Hinc sicut divina natura ex naturali sua fecunditate non permisit Patrem sine germine esse, sic eadem natura in quantum intellectus et sapientia, non permisit eum esse sine Verbo, quod est Sapientia genita. Nec sequitur : Si Filius natus est, erat quando non erat. Hoc quippe non sequitur nisi in generatione quæ est de non esse, ubi materia et

dispositio ejus præcedunt plenum esse. A
Hæc Udalricus.

Qualiter autem sit ordo in divinis personis, Alexander pulchre declarat. Sed hoc infra in distinctione vicesima locum habet.

Præterea quæri potest, an generatio Filii sit finita, completa seu terminata.

Ad quod ita arguitur : Filius est Patri coæternus : ergo ab æterno est natus, et esse perfectum habens, ac persona subsistens ; et sic generatio ejus ab æterno fuit completa, finita seu terminata. — Augu- B
stinus quoque in libro LXXXIII Quæstionum fatetur : Qui semper nascitur, nunquam est natus, et per hoc nunquam est filius. — Insuper, sicut produci terminatur ad esse productum, sic gigni ad esse generatum. Sed Filius Dei natus est, juxta illud in Symbolo : Et ex Patre natum ante omnia sæcula. Ergo generatio ejus est terminata.

In contrarium est auctoritas Origenis in littera, et ea quæ in verbis Udalrici jam habita sunt. Generatio enim æterna nec C
incipit, nec desinit : non ergo finita est. Ad quod valet quod primo libro asserit Damascenus : Deus infinite et sine tempore ens, infinite et inquiescibiliter generat. — Amplius, Deus æternaliter se eodem modo habet in se : ergo si ab æterno genuit, adhuc gignit. — Rursus, secundum Ambrosium, in Deo nihil est finitum : imo quidquid in Deo est, vere est idem cum eo et penitus infinitum.

Ad hanc quæstionem Bonaventura respondet : Quædam sunt in quibus idem D
est esse et factum esse, in quibus tamen differunt esse et fieri : ut sunt permansiva. Alia sunt in quibus differt esse et factum esse, idem tamen in eis est fieri et esse : ut sunt successiva. Aliqua vero sunt in quibus idem est fieri et esse et factum esse, ut sunt illa quæ habent esse permanens totaliterque dependens a principio producente, exsistente in sua actualitate per eumdem modum per quem sunt in principio productionis : ut sunt influentiæ corporales seu spirituales. Unde Augustinus sexto super Genesim ad litteram ait, quod lumen dum nascitur, semper nascitur; et aer dum illuminatus est, semper illuminatur. Conformiter dicit de lumine spirituali, quod est gratia. Si ergo Filius Dei habet esse permanentissimum et conjunctissimum suo principio productivo ut in sua actualitate exsistenti, quoniam Filius est purus actus, omnino idem in ipso est nasci et natum esse : ideo semper nascitur et semper natus est; nec unquam cessat aut desinit generari, sicut nec Pater generare. Quum itaque quæritur, an generatio Filii sit terminata, est distinguendum : quoniam *terminata,* aut excludit imperfectionem : sicque generatio Filii est terminata, quia perfecta, quum simul sint, imo et idem, generari generatumque esse; si vero excludit durationem, non est terminata, quum æternaliter duret : et ita est interminata, quia non desinit. Nec sequitur, Generatio illa jugiter durat, ergo aliquid de novo ibi semper producitur : quia et radius oritur semper a sole, nec tamen semper iteratur, sed a sua origine continuatur in esse. Hæc Bonaventura.

Idem Petrus : et addit quod generatio divina est infinita negative, quoniam non est apta nata habere finem; non autem privative.

Hinc ait Udalricus in Summa, libro tertio : Loquendo de terminatione durationis, generatio divina non est terminata, quum sit æterna et extra terminos durationis; sed loquendo de termino perfectionis, qui est ipsum genitum, sic est terminata ad Filium, sic quoque finita est. Non est autem finita prout finitum vocatur quod per motum accipit complementum, vel quod est conclusum infra terminos suæ essentiæ, per quos potest definiri vel intellectu comprehendi, vel quod in aliquo termino suæ durationis cessat. Hæc Udalricus.

Ex his patet solutio quæstionis qua quæritur, an generatio divina sit in fieri aut in facto esse.

Ad quam Alexander respondet : Æterna

generatio nec est in fieri, nec in facto esse, sed in esse, imo in invariabili esse. Fieri namque et factum esse, solum conveniunt creaturis; esse autem semper uno modo convenit divinis. Verumtamen esse in fieri, dupliciter convenit creaturis. In successivis enim esse in fieri est esse actu, in permanentibus vero esse in fieri non est esse actu, sed esse in complemento. Unde in successivis sequitur, Si fit, est; in permanentibus autem, Si fit, non est. Similiter esse in facto esse dupliciter dicitur. Nam in successivis factum esse non ponit esse actu in præsenti, sed ponit fuisse in præterito; in permanentibus autem ponit esse actu in præsenti. Quum ergo loquimur de generatione æterna, si loquimur de esse ejus per modum fieri, loquimur de ea secundum quod accipitur fieri in successivis : et hoc solum ratione præsentialitatis, non ratione successionis. Si loquimur de ea per modum facti esse, loquimur de ea per modum facti esse in permanentibus : et hoc, ratione completionis, non præteritionis. Hinc inspicientes ad præsentialitatem æternitatis, dicimus de Filio : Semper nascitur. Videntes vero ad completionem et perfectionem, dicimus : Semper natus est. Hæc Alexander. — Idem Petrus.

Amplius, si quæratur quod istorum verius aptiusque dicatur, Semper nascitur, vel, Semper natus est, Alexander respondet : Præsens dupliciter sumitur. Primo, tanquam aliquid partibile, cujus pars præteriit et pars futura est : et sic non convenit generationi æternæ, ne imperfecta credatur, et quia in ea nihil præteritum, nihil futurum. Secundo, præsens accipitur ipsum nunc impartibile quod est finis præteriti principiumque futuri : et sic ratione impartibilitatis et præsentialitatis, convenit cum nunc æternitatis; et sic recte dicitur, Semper nascitur. Similiter quum dicitur, Natus, consignificatio est præteriti perfecti, et ratione præteritionis non convenit æternitati seu æternæ generationi, sed ratione perfectionis.

A Præterea quæri potest, an dici possit per modum futuri : Semper nascetur. Et videtur quod sic, quia nunquam deficiet. — Respondetur, quod quum verbum futuri temporis non consignificet actu ens neque perfectionem, non est talis modus loquendi conveniens.

Hinc Ægidius : Generatio, inquit, divina a generatione generabilium in quatuor differt. Primo, quia generatio divina mensuratur æternitate, hæc tempore (sumendo eam pro mutatione disponente ad indu-B ctionem formæ) vel nunc temporis (sumendo eam pro substantialis formæ inductione). Ex hac differentia sequitur alia, quia quum tempus sit mensura motus, æternitas autem ipsius esse, generatio inferiorum est mutatio aut terminus mutationis, generatio autem æterna est ipsum esse. Tertia, quia quod in inferioribus generatur, nondum est; in divinis autem quod gignitur, est perfecte. Quarta, quod in generabilibus inferioribus non possunt omnia tempora simul pronuntiari, sed de C Dei Filio possunt. Quod enim in inferioribus genitum est, non gignitur; et quod gignitur, non gignetur. De Filio autem Dei dici potest quod semper genitus est, semper gignitur, et semper gignetur, quamvis sit ibi incompactio, id est improprietas, quantum ad modum loquendi, quemadmodum in ceteris propositionibus affirmativis de Deo dictis. — Quod si quæratur, quid horum magis proprie dicitur : respondendum, quod propriissime dicitur, Semper genitus est. In generatione quippe divina D tria considerantur. Primum est indeficientia seu elongatio a præteritione : et quoad hoc, aptius per verbum futurum exprimitur, quia hoc tempus a præteritione maxime distat. Secundum est præsentialitas ejus et esse : sicque aptius designatur per tempus præsens. Tertium est perfectio ejus et complementum : et sic tempus præteritum magis apte ipsam designat, non ratione præteritionis, sed completionis. Et hæc tria includuntur dum dicitur, Semper genitus est : quia per *sem-*

per, intelligitur indeficientia; per *genitus,* perfectio; per *est,* præsentialitas. Ideo asserit Augustinus : Melius dicitur, Semper natus est, quam, Semper nascitur. Hæc Ægidius.

Cujus verba partim dissonare videntur a verbis Alexandri, dicentis quod verba futuri temporis prædicari non valeant de generatione Filii Dei. Ad quod (ut apparet) poterit dici, quod verba illa futuri temporis non debeant prædicari seorsum de Filii generatione, sed in eodem contextu sermonis forsitan possint, ita dicendo : Filius Dei semper est natus, semper nascitur, et semper nascetur : ad insinuandam æternam indeficientiam generationis illius.

Circa hoc scribit Richardus : Filius Dei ab æterno genitus est, et semper generatur; sicque simul generatur et genitus est. Quod quidam nituntur ostendere ex hoc, quoniam Filius Dei habet simplicitatem cum immensitate. Nam quia immensus, generatur sine fine; et quoniam simplex, totus semper genitus est. Sed hoc non videtur sufficienter declarare propositum : quia non solum semper genitus est sub ratione qua simplex, sed etiam quia immensus ; nec tantum semper generatur sub ratione qua immensus, sed item sub ratione qua simplex. Alii ita declarant istud, nempe quod in his quæ fiunt per motum, non valeat simul esse fieri et factum esse. Hinc est quod motus est entis in potentia, ut tertio dicitur Physicorum, quoniam quod movetur, est in potentia ad id ad quod movetur. Unde ut dicitur sexto Physicorum, nihil movetur ad id quod habet. Et quia dum aliquid factum est, jam habet id ad quod motus factionis ordinabatur; non potest contingere quod aliquid simul fiat et factum sit, loquendo de factione proprie sumpta, quæ est per motum. Quamvis enim illud quod fit per momentaneam mutationem, in eodem instanti fiat et factum sit; attamen fieri transit, remanente facto esse, eo quod tale fieri importet nunc primo accipere esse ab A alio. Quumque generatio Filii Dei sit sine mutatione et motu, propter quod locum in ea non habent fieri et factum esse; videtur quod in ea simul sint gigni et genitum esse respectu ejusdem personæ. — Insuper, quum præsens æternitati conveniat secundum se, non autem præteritum, quia non dicimus de Deo, fuit, nisi in quantum aliqua pars durationis successivæ ei coexstitit; videtur quod loquendo simpliciter, atque ad naturam rei habendo respectum, convenientius exprimatur generatio B divina per præsentis temporis verbum. Verumtamen habendo respectum ad excludendum errorem de cordibus hominum simplicium, ne putent generationem divinam esse in fieri, congruentius exprimitur per verbum præteriti temporis. Sed quia generatio illa est semper perfecta, et Genitus semper gignitur : hinc convenientissime declaratur per verbum præsentis temporis et participium præteriti, dicendo : Pater generat Genitum ab æterno. Vel per verbum præteriti temporis adverbiumque C præsentis, dicendo, Ego hodie genui te, sicut in Psalmo. Sic namque significatur generatio ut perfecta atque ut permanens: quia præteritum exprimit eam ut perfectam, et præsens ut permanentem. Hæc Richardus. *Ps.* II, 7.

Qui etiam concordans verbis Ægidii quantum ad prædicationem verbi futuri temporis de generatione divina, fatetur multo convenientius dici, Pater genuit, quam, Gignet : quia per verbum præteriti temporis, significatur generatio esse per- D fecta, quamvis non esse in actu : quia per hoc quod dico, Genuit, ex vi verbi præteriti temporis non ostenditur permanentia generationis, quamvis ex natura rei sequatur : Pater genuit, et in divinis generatio fuit, ergo adhuc est et manet. Per verbum autem futuri temporis non ostenditur generatio neque perfecta nec permanens, quia futurum caret actualitate et perfectione. Tamen utrumque dici potest, Pater genuit, et, Pater gignet : quoniam sicut verbum præteriti temporis prædica-

tur de Deo in quantum aliqua pars durationis successivæ sibi coexstitit, sic et futuri temporis verbum, in quantum futura duratio ei coexsistit. Hinc quemadmodum vere dicitur, Deus fuit, Deus est, Deus erit; sic et, Pater genuit, Pater gignit, et, Pater gignet. Unde in Isaia per verbum futuri temporis divina generatio designa-
Is. LXVI, 9. tur, quum dicitur : Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego qui ceteris generationem tribuo, sterilis permanebo? Hæc idem.

Præterea quæritur, quis sit modus generationis divinæ.

Arius quippe sceleratissimus hæresiarcha, ad probandum generationem non esse in Deo, ponit duodecim modos generationis seu processionis in creaturis, quorum nullus convenit Deo. Primus est juxta fluxum lineæ a puncto : qui modus non potest generationi divinæ attribui, quoniam deest in eo æqualitas simplicitatis in puncto et linea, sicut ponitur in Patre et Filio. Secundus modus est juxta emissionem radiorum a sole : qui non potest divinæ generationi adscribi, quia non est æqualitas naturæ inter solem et radios solis. Tertius est juxta characterem seu impressionem a sigillo : ubi deest consubstantialitas, et se habent sicut causa et effectus. Quartus est juxta immissionem bonæ voluntatis a Deo : ubi etiam consubstantialitas deest. Quintus est juxta exitum accidentis a substantia : in quo accidenti deest subsistentia. Sextus est juxta abstractionem speciei a materia, sicut intellectus abstrahit speciem intelligibilem a re materiali atque phantasmate : in quo deest simplicitatis æqualitas. Septimus est juxta excitationem voluntatis a cogitatione : quæ excitatio est temporalis. Octavus, juxta transfigurationem, sicut ex ære fit imago : quæ transfiguratio est materialis. Nonus, juxta productionem motus a movente : quæ est productio effectus a causa. Decimus, juxta eductionem specierum a genere, in quo unum prædicatur de alio,

A scilicet genus de specie : quod in generatione divina non est. Undecimus, juxta ideationem, ut arca exterior ab arca in mente : in quo est comparatio effectus ad causam. Duodecimus, juxta nascentia in natura, sicut homo generatur ab homine : in quo est prius et posterius. Sicque nullus horum modorum convenit generationi divinæ.

Ad hæc Victorinus arguenti contra se Ariano seu Ario recte respondit, quod modi processionum non sunt ab hæretico
B sufficienter distincti. Æterna quoque generatio est improportionalis omni generationi et processioni creaturarum. Nec obtenebratissimus ille Arius tetigit processionem illam quæ præcipue repræsentat et imitatur generationem divinam, videlicet emanationem verbi ab intellectu. — Hinc Augustinus in libro de Verbis Domini ait : Nullus modus processionis creaturæ, per se plene aut sufficienter repræsentat generationem divinam. Idcirco ex multis modis processionum creaturæ oportet col-
C ligere modum generationis divinæ, quatenus quod deest uni, suppleatur ex alio. Propterea in synodo dicitur Ephesina : Coexsistere semper et coæternum esse Filium Patri splendor tibi denuntiet, impassibilitatem nativitatis illius ostendat verbum, consubstantialitatem nomen filii pandat. Inter omnia tamen expressius illam declarat processio verbi ab intellectu, quod non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum. Postremo infelix Arius non expres-
D sit modum processionis quo amor a voluntate emanat : qui modus potissime convenit processioni Spiritus Sancti. — Hinc ait et Damascenus libro primo, capite nono : Impossibile est inveniri in creatura imaginem intransmutabiliter ostendentem in se modum sanctæ Trinitatis. Creatum enim, compositum, fluxibile, vertibile, circumscriptibile, qualiter manifeste ostendet supersubstantialem divinam substantiam omnibus his infinite et incomparabiliter eminentem?

Præterea circa quæstionem illam, an Pater prior sit Filio, refert Durandus : Quidam distinguunt de relatione quod potest considerari dupliciter, scilicet ut relatio, et ut proprietas constitutiva personæ. Si ut relatio, Pater non est Filio prior, quia relativa sunt simul; si ut proprietas, sic paternitas prior est filiatione, et Pater Filio. Proprietas namque personæ producentis præintelligitur personæ productæ et proprietati ipsam constituenti. Etenim qualem ordinem realem habent inter se realiter differentia, talem ordinem rationis habent inter se quum sola differunt ratione. Quemadmodum enim intellectus et voluntas in nobis, in quibus realiter differunt, realem habent ordinem inter se, ita quod intellectus naturaliter præcedit voluntatem, et intelligere ipsum velle; ita in Deo, in quo sola differunt ratione, intellectus et actus ejus secundum rationem præcedunt voluntatem et actum ipsius. Constat autem quod in his in quibus proprietas constitutiva differt realiter ab actione et relatione, talis est ordo inter ea, quod proprietas constitutiva suppositi præcedit realiter saltem ordine naturæ actionem, eodemque modo actio relationem: ergo in Deo, in quo ista non differunt nisi secundum rationem, proprietas constitutiva præcedit secundum rationem, ipsam generationem, et generatio relationem. Sicque paternitas considerata ut proprietas Patris constitutiva, prior est filiatione, Pater quoque Filio secundum rationem hujuscemodi considerationis. Hæc Durandus, qui huic positioni non consentire videtur.

At vero Scotus circa hæc ait : Generatio in divinis æterna est; nec ulla alia generatio potest esse æterna, quia mutatio est, habens duos oppositos terminos, privationem et formam, qui esse nequeunt ab æterno. In generatione autem divina non sunt hi termini oppositi, privatio et forma, nec secundum rem neque secundum rationem : ideo non repugnat ei æternitas. Denique, omnis productio a causa naturaliter producente absque motu, nec dependente ab aliquo, potest esse coæva producenti : talis vero est generatio in divinis. Quod enim productio aliqua non est æterna, contingit aliquo horum trium modorum, videlicet : quia est cum motu et mutatione a privatione ad formam et econtra, aut quia est a causa dependente ab alio in agendo, aut quia est ab agente voluntario. Pater autem in divinis agit ad intra sine motu et mutatione, nec dependet ab aliquo, et generat per modum actionis naturæ. Sicque tenet quod sexto de Trinitate loquitur Augustinus : Si ignis esset ab æterno, splendor esset ei coæternus. Hæc Scotus.

Ad primum igitur in exordio quæstionis objectum jam patet solutio : quia ostensum est qualiter duæ aut tres personæ sunt unus æternus et plures æterni. — Secundum quoque solutum est. Similiter tertium : quia præhabitum est quod in divinis est distinctio personalis per relativa, non per absoluta : quæ non est proprie substantialis, et nullatenus accidentalis. De hoc supra in tertia distinctione diffusius dictum est. — Quartum item solutum est : quia in Deo sunt penitus idem in re, esse et agere, substantia et relatio, fundamentum et proprietas.

Ad quintum dicendum, quod generatio illa divina a nulla mente creata comprehendi plenarie valet, sicut nec Deitas ipsa. Conformiter inenarrabilis imperscrutabilisque consistit. Nihilo minus sicut Sancti in patria Deum clare ac facialiter contemplantur, et quodammodo comprehensive, unde et comprehensores dicuntur, quia cognoscunt eum sicuti est, utpote clare per speciem; sic et emanationes æternæ ad intra clare conspiciuntur et suo modo comprehenduntur ab eis et enarrantur. Præsumptuosum ergo et temerarium esset, si quis ita vellet generationem illam scrutari, quasi putaret se eam plene comprehendere posse. Si autem conetur eam utcumque comprehendere, quantum suæ mentis imbecillitati Deo præstante est

possibile, sicque in via cognitioni patriæ propinquare, atque cum humilitate et reverentia ordinate procedat ac timorate, innitendo auctoritati Scripturæ, non suo ingenio; non erit præsumptuosum, sed laudabile, pium ac meritorium valde. Sic quippe Augustinus, Hilarius, Ambrosius, et ante eos divinus Dionysius, in libris suis de Trinitate egerunt. De qua ordinata
Ps. cxviii, 129. scrutatione ait Psalmista : Mirabilia testimonia tua, Domine, ideo scrutata est ea anima mea. Hinc super Cantica sanctus ait
Apoc. ii, 23. Bernardus : Spiritus scrutatur non solum
I *Cor.* ii, 10. hominum corda et renes, sed etiam profunda Dei; et sive ad ima, sive ad alta deduxerit, securus sequor eum quocumque
Philipp. iv, 7. ierit. Tantum ut custodiat corda nostra et intelligentias nostras, ne forte quum non adfuerit, adesse eum putemus, et pro ipso proprium sensum sequamur, ac deviemus. Hinc suo sensu scrutantes scrutinia, et vi rationis volentes irrumpere potius in secreta, quam per doctrinam Spiritus introduci, reprehenduntur ut infideles, qui terminos articulorum fidei non observant.

Circa hæc multa scribit Albertus de angelis, qualiter eis conveniat loqui et suos conceptus invicem indicare, ac consimilibus, quæ directe ad secundum pertinent librum. Idcirco pertranseo, hoc tantum commemorans quod inducit : Ad videndum (inquiens) qualiter angeli sibi loquantur, oportet præmittere simile quoddam. Ponamus duo lumina a se distantia. Ad hoc quod unum illorum penetret aliud,
A tria tantummodo exiguntur : primum est quod sibi invicem congrue opponantur; secundum, quod non sit medium prohibens conjunctionem unius ad aliud; tertium, quod sit proportionata [potentiæ immutandi] distantia. Si ergo ponamus quod unum illorum luminum sit cognitivum alterius et econtra, habeantque libertatem arbitrii : tunc sequitur quod si voluerint, se cognoscent; et si noluerint, non cognoscent. Dicit enim Augustinus, quod quamvis species intelligibilium sint semper in
B anima, non tamen anima semper intelligit, quia non vult. Unde si voluntas claudat sibi ipsi intellectum ut non intelligat actu, multo magis potestatem habet se claudendi ab alio. Et sic dico esse in angelis : qui quum sint intellectualia lumina, ut B. Dionysius protestatur, [ad hoc quod loquantur invicem] non exigitur nisi voluntas communicandi alteri intelligentiam suam, et conversio ad ipsum in ordine atque conceptione suæ intelligentiæ per modum expressionis ad alterum. In-
C telligimus namque dum notitiam habemus; sed cogitamus, quum apud nos conferimus; et ordinamus conceptum ad expressionem, quum accipimus cogitatum nostrum in aliquo signo ad alterum. Nihilque amplius, judicio meo, ad loqui exigitur angelorum. Hoc autem signum nil aliud est quam species intelligibilis cum ordine seu ordinatione ad alterum, et voluntate communicandi, ut mihi videtur. Hæc Albertus.

DISTINCTIO X

A. *Hic de Spiritu Sancto agitur : et prius, quod sit amor Patris et Filii, dicitur.*

NUNC post Filii æternitatem, de Spiritu Sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus Sanctus amor est sive caritas sive dilectio Patris et Filii. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate ait : Spiritus Sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum : et ideo communem qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem. Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 17.

B. *Quod Spiritus Sanctus proprie dilectio dicatur, et tamen Trinitas sit dilectio.*

Joannes autem in Epistola canonica ait : Deus caritas est. Non dixit : Spiritus Sanctus caritas est. Quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars quæstionis decisa. Sed quia dixit, Deus caritas est, incertum est. Et ideo quærendum est, utrum Deus Pater sit caritas, an Filius, an Spiritus Sanctus, an Deus ipsa Trinitas : quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus. Ad quod Augustinus in eodem libro ita dicit : Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et caritas dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes una caritas. Non ideo tamen quisquam nos inconvenienter æstimet caritatem appellare Spiritum Sanctum, quia et Deus Pater et Deus Filius potest caritas nuncupari : sicut proprie Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, quum et Pater et Spiritus Sanctus sit sapientia. Ibidem. I Joann. IV, 16. Aug. ubi supra.

C. *Sicut Verbum Dei proprie dicitur sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia ; ita et Spiritus Sanctus proprie dicitur caritas, et tamen Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicitur caritas.*

Si ergo proprie aliquis horum trium caritas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus Sanctus? ut scilicet in illa summa simplicique natura non sit aliud substantia, et aliud caritas; sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu Sancto : et tamen Spiritus Sanctus proprie caritas nuncupetur. Ecce his verbis aperte dicit Augustinus, quod in Trinitate caritas aliquando refertur ad substantiam, quæ communis est trium personarum et tota in singulis, aliquando specialiter ad personam Spiritus Sancti, sicut Ibidem.

sapientia Dei aliquando pro substantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur : et hoc in multis fieri reperitur.

D. *Exemplis firmat, eadem nomina et proprie et universaliter accipi.*

Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 17. Pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi : sicut legis nomine aliquando simul omnia veteris instrumenti significantur eloquia, aliquando autem proprie vocatur lex quæ data est per Moysen. Multa alia suppetunt exempla, sed in re aperta vitanda Ibidem. est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiæ, quum sit universaliter et Spiritus Sanctus et Pater ipsa sapientia ; ita Spiritus Sanctus proprio vocabulo caritas nuncupatur, quum sit Pater et Filius universaliter caritas.

E. *Auctoritatem ponit quod Filius proprie dicitur sapientia.*

Ibidem. Sed Dei Verbum, id est unigenitus Dei Filius, aperte dictus est Dei sapientia I *Cor.* I, 24. ore Apostoli dicentis : Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Spiritus autem Sanctus ubi sit dictus caritas, invenimus, si diligenter Joannis apostoli eloquium I *Joann.* IV, 7, 8. scrutemur, qui quum dixisset, Diligamus invicem, quia ex Deo est dilectio, adjunxit : Et omnis qui diligit, ex Deo natus est, quia dilectio Deus est. Hic manifestavit se dixisse eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. Sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus Sanctus ex Deo Patre procedit, quem potius eorum hic debeamus accipere dictum esse dilectionem, merito quæritur. Pater enim solus ita Deus est ut non sit ex Deo : et ideo dilectio quæ ita Deus est ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius aut Spiritus *Ibid.* 10-12. Sanctus. Sed in consequentibus quum Dei dilectionem commemorasset Joannes, qua dilexit nos, et hinc hortatus esset ut et nos invicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat ; quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re *Ibid.* 13. apertius aliquid eloqui, inquit : In hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Spiritus itaque Sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse ergo Deus est dilectio. Deus ergo Spiritus Sanctus, qui procedit ex Deo, significatur ubi legitur : Deus dilectio est ; et, Dilectio ex Deo est. Ecce his verbis aperte dicit Augustinus Spiritum Sanctum esse caritatem Patris et Filii ; et in tantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse Spiritum Sanctum non solum esse dilectionem Patris et Filii, qua se invicem et nos diligunt, sed etiam dilectionem qua diligimus Deum. Sed utrum ipse sit caritas qua nos diligimus Deum, in sequenti explicabitur.

F. *Redit ostendere quod proposuerat, scilicet quod Spiritus Sanctus sit amor quo Pater a Filio et Filius a Patre diligitur.*

Nunc vero quod incepimus, ostendere curemus, scilicet Spiritum Sanctum dilectionem esse sive amorem Patris et Filii, quo scilicet Pater diligit Filium, et Filius Patrem. De hoc Hieronymus super psalmum septimumdecimum ait : Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. Augustinus quoque in sexto libro de Trinitate ait : In omnibus æqualis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiæ. Quapropter etiam Spiritus Sanctus in eadem unitate substantiæ et æqualitate consistit.

Hier. in *Psalm.* XVII, 1.

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 4.

G. *Quid sit Spiritus Sanctus hic aperitur.*

Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas : manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed proprio suo, servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. Ecce hic habes Spiritum Sanctum esse quo Filius diligitur a Patre, et Pater a Filio, et quo illi duo servant unitatem pacis. Spiritus ergo Sanctus, ut ait Augustinus in eodem, commune est aliquid Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio consubstantialis et coæterna est : quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur ; sed aptius dicitur caritas ; et hæc quoque, substantia : quia Deus substantia est, et Deus caritas est. Tria ergo sunt, et non amplius : unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quæ si nihil est, quomodo Deus dilectio est ? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est ?

Ibid. c. 5.

Ephes. IV, 3.

Aug. ubi supra.

H. *Quod Spiritus Sanctus sicut communis est Patri et Filio, ita commune nomen habet proprium.*

Hic notandum est, quod sicut Spiritus Sanctus in Trinitate specialiter dicitur caritas, quæ est et Patris et Filii unio, ita et nomen tenet proprie, quod Patri et Filio communiter quodam modo congruit. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate ait : Si caritas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabilem communionem demonstrat amborum ; quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas, qui Spiritus est communis ambobus ? Hoc enim sanius creditur et intelligitur, ut non solum Spiritus Sanctus caritas sit in illa Trinitate, sed non frustra proprie caritas nuncupetur propter illa quæ dicta sunt : sicut non solus in illa Trinitate vel spiritus est, vel sanctus (quia et Pater spiritus, et Filius spiritus ; et Pater sanctus, et Filius sanctus) ; et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus Sanctus. Qui enim est communis ambobus, id vocatur ipse

Ibid. lib. XV, c. 19.

proprie, quod ambo communiter. Alioqui si in illa Trinitate solus Spiritus Sanctus est caritas, profecto et Filius non solius Patris, sed etiam Spiritus Sancti Filius
Coloss. I, 13. invenitur. Ait enim Apostolus de Deo Patre : Transtulit nos in regnum Filii caritatis suæ. Si ergo non est in illa Trinitate caritas Dei nisi Spiritus Sanctus, Filius est etiam Spiritus Sancti. Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi sit caritas Spiritus Sanctus; sed propter ista de quibus satis disserui, proprie sic vocatur.

SUMMA

DISTINCTIONIS DECIMÆ

DISTINCTIONE præcedenti tractatum est de æterna unigeniti Filii Dei generatione; hic vero tractatur de æterna Spiritus Sancti processione. Et primo per Scripturam, deinde per auctoritates Sanctorum, ostendit quod Spiritus Sanctus sit amor Patris ac Filii, et qualiter nomen hoc, amor, appropriatum sit Spiritui Sancto, quum tamen sit tribus supergloriosis personis commune, quemadmodum sapientia quum toti Trinitati communis sit, attamen Filio Dei appropriatur.

QUÆSTIO PRIMA

CIrca distinctionem hanc primo quæritur, **An Spiritus Sanctus sit amor et nexus, unio, vinculum et amplexus Patris ac Filii.**

Videtur quod non. Primo, quia amor dicitur absolute in Deo, et de unaquaque potest prædicari persona, juxta illud :
I Joann. IV, 8. Deus caritas est. — Secundo, quoniam Filius immediate procedit a Patre : ergo inter Patrem et Filium nihil est medium. — Tertio, quia quemadmodum Pater et Filius in essentia unum sunt, sic essentia est quo uniuntur; sed Spiritus Sanctus est tertia in Trinitate persona : non ergo media inter Patrem et Filium.

In contrarium sunt quæ in littera asseruntur.

A Circa hæc ait Albertus : Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut amor quo se invicem diligunt : quia absurdum est quod Pater et Filius in nullo conveniant in quantum distincti sunt. In essentia enim conveniunt in quantum unum sunt. Videmus autem quod in omni natura rationali et non rationali omnes jucunditates atque deliciæ quas possunt habere in vita in quantum sunt differentes personæ, super mutuum fundantur amorem. Hinc quidam philosophi amicitiam et litem dixerunt
B esse principia omnis creaturæ, tanquam alterum natura ab ipso universitatis principio ut divinum quiddam reciperet, scilicet amicitiam, quod unit et congregat; alterum autem haberet, videlicet litem, ex privatione materiæ sibi concretum. Itaque Pater et Filius in eo quod personæ distinctæ sunt, conveniunt in hoc amore qui procedit ab ipsis, quo se invicem amant. Etenim Spiritus Sanctus procedit ut in alium et manet in se ipso distinctus. Nec ista opposita sunt. In quantum enim re-
C fertur ad Patrem et Filium ut ad unum sui principium, sic manet in se ipso ab utroque distinctus per oppositionem relativam; sed in quantum procedit in ratione personalis amoris, nil prohibet quod procedat a Patre in Filium, et econtra a Filio in Patrem : præcipue quum ista sit vera, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, et Pater diligit Filium Spiritu Sancto, Filius quoque Patrem Spiritu Sancto, ut infra magis patebit. In quibus omnibus accipitur quod processionis est, et quod
D amoris, qui modum specificat procedendi. Si autem accipiatur processio in se, non agit nisi distinctionem procedentis ab

his a quibus procedit. Porro si accipiatur modus quo specificatur processio, sic personæ procedenti convenit esse nexum Patris ac Filii in vinculo amoris, qui est ipsemet Spiritus Sanctus. Hæc Albertus.

Hinc in Summa sua, libro tertio, scribit Udalricus : Utraque processione (videlicet Filii ac Spiritus Sancti) ineffabili exsistente, minus tamen a nobis cognoscitur processio Spiritus Sancti quam Filii : quoniam minus habet similitudinis in creaturis, a quibus omnis naturalis cognitio oritur. Ideo per hoc quod magi Pharaonis defece- *Exod.* VIII, 19. runt in tertio signo, dicentes, Digitus Dei est hic; dicit glossa Augustini significari, quod philosophi qui cognoverunt Patrem et Filium, defecerunt in cognitione Spiritus Sancti, qui digitus Dei vocatur, juxta *Luc.* XI, 20. illud : Si in digito Dei ejicio dæmonia. Modum autem processionis Spiritus Sancti, videlicet quod procedit ut amor, colligit Augustinus ex eo quod ait Joannes : I *Joann.* IV, 8. Deus caritas est; et rursus, Dilectio ex Deo *Ibid.* 7. est. Ergo in divinis est dilectio quæ est Deus ex Deo; et illa necessario est persona : quoniam in divinis solum est distinctio originalis seu ratione originis, quæ est distinctio personalis. Deinde quod Joannes apostolus attribuit dilectioni quæ est Deus ex Deo, attribuit Spiritui Sancto, dicens : *Ibid.* 13. In hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Hoc enim prius attribuit ca- *Ibid.* 16. ritati, dicendo : Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. — Ratione quoque idem probatur sic : Pater et Filius, non solum ut unum sunt, sed etiam in quantum sunt distinctæ personæ, necessario sociantur aliquo amore : quia secundum Philosophum, amicitia aut est beatitudo, aut non est beatitudo sine ea, eo quod nullius boni possessio jucunda est sine socio, ut Seneca protestatur. Denique amor ille non est accidens, quia hoc non cadit in Deo : est ergo substantia. Sed non est substantia sub ratione essentiæ, quoniam illa est distinctorum ut unum sunt, et non ut sunt distincti. Est

A ergo suppositum a Patre Filioque procedens, sicut amor procedit ab amante. Quumque dicitur, Spiritus Sanctus procedit ut amor, ly ut, est expressivum veritatis rei : nam ita procedit quod vere est amor. Ideo non est expressivum similitudinis hujus processionis ad rationem amoris : quoniam amor secundum suam rationem dicit aliquid inhærens amanti, nec dicit aliquid per se subsistens; et dicitur procedere ab amante, quia affectum amantis facit tendere in amatum. Quum itaque B amor actus sit voluntatis, patet quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, sicut Filius procedit per modum naturæ et intellectus : id est, sicut Pater generat virtute naturæ ut natura est, prout natura dicitur vis insita rebus ex similibus similia procreans; sic Pater et Filius virtute naturæ ut voluntas est, spirant amorem personalem, qui est Spiritus Sanctus. Et quamvis sint alii multi actus voluntatis, tamen inter eos amor consistit perfectior, qui est divinarum Personarum. C Hinc penes ipsum sumitur processio personalis, et includit in se omne quod est voluntatis, quemadmodum Filius procedens ut verbum intellectus includit in se omnem intellectualem apprehensionem, sive sit veri, seu boni. Quemadmodum autem ratione processionis in quantum hujusmodi, Spiritus Sanctus est distincta persona a Patre et Filio; ita et ratione modi processionis, et in quantum hæc processio est per modum amoris, ipse Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, et D Filii in Patrem, ut dicit Hieronymus et habetur in littera : quoniam omnis amor transit in amatum ut in objectum.

Denique ratione hujus modi procedendi, Augustinus sexto et quintodecimo de Trinitate multa attribuit Spiritui Sancto, videlicet quod est amborum caritas, unitas, sanctitas, nexus sive conjunctio, vinculum pacis et conjunctionis ambobus. Et est proprie Spiritus Sanctus : cui ista magis conveniunt ratione modi procedendi, quia secundum ipsam processionem magis est

distincta persona a Patre et Filio, quam quod sit eorum nexus aut unio. — Dicitur ergo caritas amborum tam causaliter quam formaliter, large sumendo nomen causæ pro principio. Est itaque caritas amborum causaliter, quia procedit ab eis; formaliter quoque, quia se diligunt Spiritu Sancto, juxta sensum infra tangendum. — Dicitur sanctitas utriusque, quia est Spiritus amborum : cui illa sanctitas appropriatur, ita quod appellatur Spiritus Sanctus. Ratio autem appropriationis istius est multiplex. Principalis vero est ratio, quoniam sanctitas magis convenit cum proprio Spiritus Sancti, quod est passiva spiratio, a quo ipse proprie Spiritus nominatur. Sanctitas autem, secundum Dionysium, est munditia, et illa est de ratione spiritualitatis. Quemadmodum enim natura maculatur ex contagione materiæ corporalis, sic omnis natura ex spiritualitate separata a materia, habet quamdam puritatem. Alia ratio est : nam appropriatur ei secundum prædicationem causalem, eo quod omnes effectus quibus creatura sanctificatur, sunt per appropriationem a Spiritu Sancto, juxta illud Apostoli : Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus. (1 Cor. xii, 11.) Tertia ratio est, ad distinctionem hujus Spiritus non solum a spiritibus malis, nec tantum a spiritibus bonis creatis, respectu quorum Spiritus Sanctus antonomastice sanctus vocatur; sed etiam ut distinguatur Spiritus iste secundum sui nominis rationem, quod est amor, a spiritu Dei de quo dicitur in libro Geneseos : Non permanebit spiritus meus in homine. (Gen. vi, 3.) Ex ratione namque amoris est ipsa bonitas appropriate in divinis : quæ bonitas in qualibet intellectuali natura est sanctitas ejus. — Vocatur etiam nexus : quoniam sicut nexus corporalis conjungit diversa, et amor humanus connectit per voluntatem diversos secundum naturam; sic amor ille divinus connectit personas Patris Filiique distinctas, ut distinctæ sunt. Connectit autem eas non effective, neque ut forma inhærens, sed ut forma ab utroque procedens,

A in alterum tendens. — Insuper dicitur vinculum pacis, secundum Augustinum, juxta illud Apostoli, Solliciti servare unitatem spiritus (id est voluntatis) in vinculo pacis : (Ephes. iv, 3.) quod est caritas, quæ est vinculum perfectionis, secundum eumdem Apostolum. (Coloss. iii, 14.) Unde in quantum Pater et Filius concordant in spiratione hujus proprietatis personalis caritatis, sic Spiritus Sanctus est vinculum pacis. Communio quoque amborum vocatur : non communio essentiæ, quia illa est Pater *; nec communio B notionis, quæ est activa spiratio : sed est communio formæ respectivæ, quæ nihil ponit in formato, sed potius est ab ipso. Et hoc convenit Spiritui Sancto in quantum est amor et amicitia utriusque. Amicitia quippe est communio amicorum, secundum Philosophum. Sicque vocatur etiam communis ambobus, quia est forma uniens etiam alio modo quam dictum est, utpote quoniam Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti : propter quod est principiatum seu germen unum amborum. Hæc C Udalricus.

* [sed non est ipse Spiritus Sanctus] MS.

Hinc Thomas : In processione creaturarum a Deo duo considerantur ex parte Creatoris, puta : natura divina, ex cujus plenitudine et perfectione producitur et exemplatur omnis perfectio creaturæ; et item voluntas creantis, ex cujus liberalitate, non necessitate naturæ, hæc omnia creaturis donantur. Porro supposita processione divinarum personarum ad intra, oportet illam esse rationem et causam emanationis ad extra. Hinc sicut processionem creaturarum imperfecte repræsen-D tantium perfectionem divinæ naturæ reducimus in perfectam imaginem plenissime continentem perfectionem divinam, puta in Filium, tanquam in principium et exemplar et rationem quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, videlicet secundum imitationem naturæ; ita oportet quod in quantum processio creaturarum est ex liberalitate voluntatis divinæ, reducatur in unum principium quod sit ratio totius liberalis collationis. Hoc autem est

amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur. Ideo oportet esse aliquam personam in divinis procedentem per modum amoris. Unde quidam philosophi posuerunt amorem esse totius naturæ principium. — Denique, imago creata quæ est in anima, repræsentat imaginem increatam. Sed in creata imagine procedit aliquid per modum notitiæ, et aliquid per modum amoris. Quum ergo in Trinitate increata procedat Filius per modum notitiæ, alia persona, videlicet Spiritus Sanctus, procedit per modum amoris. — Insuper, cognitio boni non est perfecta nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, sic verbum ad amorem. Ergo verbum non est perfectum sine amore. Quumque Verbum Dei omnino perfectum sit, sociatur ei amor perfectus, qui est Spiritus Sanctus.

Si autem his objiciatur, quod natura nunquam communicatur nisi per actum naturæ : amor autem non designat actum naturæ, sed potius voluntatis. Quum ergo per processionem communicetur tota divina natura Spiritui Sancto, non procedit per modum voluntatis neque amoris. — Præterea modus processionis divinæ ad intra est proprius personæ procedenti. Quum igitur creaturæ procedant a Deo per actum voluntatis, Spiritus Sanctus non procedit a Patre et Filio per actum voluntatis eorum.

Respondetur ad primum, quod sicut in divinis per primum processum naturæ, quum sit perfectus, communicatur Filio tota divina natura, ita per primum voluntatis processum, qui est ratio omnis voluntariæ emanationis a Deo, communicatur Spiritui Sancto tota voluntas. Et quia in Deo est idem voluntas atque natura, nec tota voluntas, quæ infinita est, posset esse nisi in natura infinita, et non nisi boni infiniti tanquam objecti æquantis infinitam voluntatem ; ideo nec amor, qui est ratio voluntatis, potest esse in Deo nisi quid infinitum : idcirco oportet in eo communicari naturam divinam. Itaque, quam-

A vis amor in quantum amor, non dicat communicationem divinæ naturæ, dicit tamen in quantum est Dei amor et primus processus voluntatis divinæ. — Ad aliud respondetur, quod Spiritus Sanctus et creaturæ non eodem modo procedunt a Deo per voluntatem : quoniam creaturæ procedunt a Deo per voluntatem tanquam res operatæ a voluntate ; verum Spiritus Sanctus procedit per voluntatem sicut ratio cujuslibet operis voluntatis : quemadmodum Filius producitur per intellectum a B Patre ut ars omnium quæ per divinum intellectum sunt condita.

Præterea objici potest, quia idem non est appropriatum et proprium divinis personis : quoniam appropriatum sumitur juxta rationem et similitudinem proprii : propter quod sapientia, quæ Filio appropriatur, nulli divinæ personæ est propria. Amor autem, ut fertur in littera, appropriatur Spiritui Sancto. Ergo non est proprius modus suæ processionis ut procedat ut amor. — Dicendum, quod amor in di- C vinis tripliciter sumitur. Primo, essentialiter : et sic non dicit aliquam processionem nec relationem realem, sed rationis dumtaxat, sicut de Deo dicimus, intelligens et intellectum : eadem namque persona potest esse intelligens et intellecta. Secundo, personaliter : et sic importat processionem atque realem relationem, et significat procedentem per modum amoris personam. Tertio, notionaliter : sicque designat rationem processionis personæ. Nam amor non tantum est procedens, sed etiam D dicit rationem sub qua alia procedunt. Primo modo amor est communis tribus personis, sed appropriatur Spiritui Sancto, cui plus competit ratio proprietasque amoris. Secundo modo est proprium Spiritui Sancto, et sic dicitur quod Spiritus Sanctus procedit ut amor. Tertio modo est quædam relatio seu notio communis Patri et Filio, quæ etiam nuncupatur communis spiratio. Sicque accipitur amor in verbo hoc, diligunt, quum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. Itaque

amor non eodem modo accipitur dum vocatur proprium et appropriatum. Sapientia vero ita est appropriatum quod nunquam est proprium. Cujus ratio est quoniam sapientia non significatur per modum exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto : ideo semper est essentialis. Porro amor significatur per modum exeuntis ab aliquo : nihilo minus significat aliquid absolutum. Sed exitus ille potest intelligi ut realis, vel tantum secundum rationem. Idcirco ex parte qua significat aliquid absolutum, est essentiale; tuncque relatio vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut quum dicitur : Idem eidem idem. Dum vero exitus ille significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, sic amor est personale. — Hæc Thomas in Scripto.

Denique in prima parte Summæ suæ, quæstione vicesima septima, respondendo ad quæstionem qua quæritur, an in divinis sit alia processio a generatione Verbi, affirmat : In divinis non est processio nisi secundum actionem ad intra, et actio ista in intellectuali natura est actio intellectus et voluntatis. Processio itaque Verbi attenditur secundum actionem intellectualem; processio autem amoris, secundum actionem voluntatis qua amor a voluntate emanat : secundum quem amorem amatum est in amante. — Hæc demum processio amoris non potest generatio appellari. Intellectus etenim fit in actu per hoc quod res intellecta, per suam similitudinem est in intellectu; voluntas vero in actu est non per hoc quod similitudo voliti est in volente, sed ex hoc quod voluntas inclinatur et tendit in volitum. Processio itaque intellectus est secundum rationem similitudinis : ideo convenit ei ratio generationis, quoniam generans gignit simile sibi. Processio vero voluntatis non est secundum rationem similitudinis, sed potius impellentis, tendentis sive moventis in aliquid. Ideo quod procedit in divinis per modum amoris et secundum actum voluntatis, non procedit ut Filius, neque ut genitum, sed magis ut Spiritus : quo nomine designatur quædam vitalis motio atque impulsio, prout quis ex amore moveri dicitur aut impelli ad aliquid faciendum.

De hac re scribit etiam in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo nonodecimo, probans ibidem quod Deus sit non solum intelligens, sed et volens; et quod ipse sit sua voluntas semper in actu; et quod primo ac maxime vult se ipsum, ideoque sit in sua voluntate sicut volitum et amatum est in volente et voluntate amante. Porro amatum est in amante secundum quod amatur : amare autem est quoddam velle, velleque Dei est ejus esse. Esse ergo Dei in sua voluntate per modum amoris, non est esse accidentale, sed essentiale. Unde oportet quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate exsistens, sit vere et substantialiter Deus. Quod autem aliquid sit in voluntate sicut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, atque ad rem cujus intellectualis conceptio dicitur verbum : non enim amaretur res, nisi aliquo modo conciperetur; nec solum amati cognitio amatur, sed et amatum secundum quod in se bonum est. Necesse est ergo quod amor quo Deus est in voluntate divina sicut amatum in amante, tam a Verbo Dei, quam a Deo cujus est Verbum, procedat. Quum autem ostensum sit quod amatum in amante non sit secundum similitudinem speciei sicut intellectum in intelligente; et omne quod procedit ab alio secundum similitudinem speciei, procedat ut genitum : constat quod processio rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum est in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu, generationis obtinet rationem. Hinc Deus procedens per modum amoris, non est generatus nec filius. Sed quia amatum in voluntate consistit ut inclinans et quasi impellens intrinsecus amantem in amatum; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet : convenit Deo per modum

amoris procedenti ut Spiritus nuncupetur. Hinc Apostolus impulsum quemdam attribuit Spiritui seu amori, dicendo : Quicumque Spiritu Dei aguntur, etc. ; et rursus, Caritas Christi urget nos. Et quoniam omnis intellectualis motus a termino denominatur, et præfato amore Deus ipse summe sanctus diligitur ; Deus per modum amoris procedens, convenienter Spiritus Sanctus vocatur. Nempe quæ Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt. Hæc Thomas.

Rom. viii, 14. — II Cor. v, 14.

His Petrus concordans : Pater, inquit, et Filius non solum sunt unum in natura et naturali voluntate, imo et in amicitia voluntateque liberali. Et hoc dupliciter, videlicet in consonantia spirandi amorem unius in alterum, et in ipso amore spirato. Hinc amor triplex est in divinis, videlicet : essentialis, quo unum sunt in se naturaliter diligendo ; notionalis, quo unum sunt in spirando : qui est communis spiratio ; personalis, quo nectuntur in amore spirato. Primus intelligitur quum dicitur : Pater amat se, Filius amat se ; secundus, quum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto ; tertius, quum dicitur : Spiritus Sanctus amor est. Primus communis est tribus ; secundus est in Patre et Filio ; tertius, proprius Spiritui Sancto. Simile hujus potest poni in amore sponsi ad sponsam. Diligunt namque se naturaliter, in quantum quilibet eorum est homo ; diligunt quoque se quasi notionali amore, in quantum concordant in generando ; diligunt item se quasi personali amore, in quantum concordant et uniuntur in genita prole. Ex hoc quippe plus se solent diligere quando communem habent prolem, præsertim si proles amabilis sit : maxime vero, si esset amor. Sic etenim proles est mutui amoris incitamentum, nexus et vinculum utriusque parentis. — Si autem objiciatur quod caritas appropriatur Patri, juxta illud Apostoli, Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei (utpote Patris : nam subdit, Et communicatio Sancti Spiritus) : ergo nequaquam appropriatur Spiritui Sancto. Respondetur : Caritas consideratur dupliciter. Primo, in propria sua natura : et sic appropriatur Spiritui Sancto, quia plus convenit cum proprio ejus, puta amore spirato. Secundo, in comparatione ad alias virtutes : sicque potest Patri appropriari. Caritas enim est universalis motor virtutum : idcirco respectu earum habet rationem principii, sicque convenit Patri, cui ratio principii appropriatur ac maxime competit. Verumtamen, quoniam unicuique maxime competit quod convenit ei secundum se, et plus quam quod convenit ei per comparationem ad alterum : hinc caritas Spiritui Sancto appropriatur potissime. — Hæc Petrus. Qui etiam distinctionem inter amorem, dilectionem et caritatem compendiose tangit, dicendo : Amor communis est ad amorem naturalem ac rationalem ; dilectio proprie designat rationalem, quia includit electionem ; caritas vero superaddit appretiationem : ideo proprie dicit amorem bonum, gratuitum, spiritualem.

Ibid. xiii, 13.

Præterea, ei quod dictum est, Spiritum Sanctum esse amorem Patris in Filium et econtra, sic objicit Petrus : Nihil idem est principium et terminus respectu ejusdem. Si ergo Filius est terminus in quem amor a Patre procedens tendit, non est principium a quo Spiritus Sanctus procedit. Ad quod respondet : quamvis ita sit in motu recto, non tamen in circulari : quia in circulari idem subjecto, diversus ratione, est terminus a quo et ad quem. Amor autem, secundum divinum Dionysium, est circulus quidam æternus. Sicque Filius potest esse amoris principium a quo, et terminus ad quem, non secundum eamdem rationem. Nam in quantum Filius est unum cum Patre, est ipsius Spiritus Sancti principium a quo ; in quantum vero est distincta persona a Patre, est terminus in quem. Hæc Petrus.

Concordat Richardus : Quemadmodum, inquiens, per naturam ut non ab alio habitam, est fecunditas in persona divina ad producendum personam per modum natu-

ræ, et de natura ut est Patris; ita per voluntatem ut non habitam per spirationem, est fecunditas in persona ad producendum personam per modum voluntatis, de natura ut est Patris et Filii, non per modum naturæ. Ideo sicut in divinis ponimus personam procedentem per modum naturæ, quæ persona est Filius; sic ponimus ibi personam procedentem per modum voluntatis, quæ persona est Spiritus Sanctus. Itaque eadem natura Dei quæ est de ratione intellectus voluntatisque ejus, ut est de ratione intellectus, est ratio productionis Filii : quæ propter suam perfectionem æquat totam virtutem naturæ. Ideo impossibile est aliquam personam emanare per modum voluntatis ut naturaliter agentis, sed liberaliter tantum : aliter eadem natura esset ratio activa duarum productionum sub ratione qua natura, quarum quælibet ob suam perfectionem æquaret totam ipsius naturæ virtutem. Nec ex hoc sequitur quod persona sic emanans possit non produci, quamvis emanet per modum voluntatis liberaliter operantis : quia productio personæ comprehenditur in perfectione exsistentiæ quam requirit divina essentia, quoniam propter summam suam perfectionem nata est esse in tribus suppositis relativis, ita quod perfecte in quolibet. Emanatio autem creaturæ non comprehenditur intra perfectionem exsistentiæ divinæ essentiæ. Procedit ergo Spiritus Sanctus per modum voluntatis. — Quod autem procedat per modum amoris, sic declaratur : Procedere per modum amoris, dupliciter potest intelligi : primo, per hoc quod est procedere sicut amor; secundo, per hoc quod est procedere sicut ex amore productum. Primo modo amor noster procedit a nobis per nostram voluntatem. Secundo modo procedunt a nobis actus nostri quos ex amore producimus. Primo modo procedit Spiritus Sanctus per modum amoris, quoniam Spiritus Sanctus est amor procedens. Potest quoque dici procedere per modum amoris quodammodo secundum similitudinem modi secundi : A quia quum actus essentiales sint ratio actuum personalium, et in divinis sit amor essentialis tribus communis, videtur quod iste amor essentialis ut est in Patre ac Filio, sit ratio actus spirandi, seu activæ spirationis, quo producitur amor personalis, qui est Spiritus Sanctus. — Insuper procedit ut mutuus amor, quum sit amor procedens a Patre in Filium (sicut in objectum, non ut in subjectum) et econtrario. Quum enim sit amor perfectus in delectatione, unione et rectitudine, et amor B perfectionem unionis, delectationis et rectitudinis habeat ex mutuitate; necessario sequitur quod Spiritus Sanctus procedat per mutui modum amoris. Etenim qui non amat amantem se, est valde ingratus. Quum igitur Pater amet Filium amore a se procedente in illum, constat quod et Filius diligat Patrem amore a se procedente in ipsum. Nec tamen sunt duo amores sicut in creaturis, sed unus idemque amor, quia in Patre et Filio est una voluntas, ex qua amor ille emanat. Et si quæratur an amor C ille sit debitus, quo concesso videretur obligatorius, non liberalis: dicendum, quod ex parte Filii debitus est et rectus, non tamen considerat debitum : ideo quantumlibet debeatur, dum tamen debitum non attendatur, ratio liberalitatis non minuitur, sed rectitudinis ratio demonstratur. — Denique, quoniam Pater et Filius communicant in uno Spiritu procedente ab ipsis, qui est mutuus amor, concedendum est quod Spiritus Sanctus sit proprie nexus et vinculum Patris et Filii. Nexus vero D quandoque habet rationem medii respectu eorum quos nectit, sicut duo lapides nectuntur cæmento; quandoque non, sicut duo ligna nectuntur in una flamma : juxta quam similitudinem Pater et Filius nectuntur in Spiritu Sancto. Hæc Richardus.

In cujus verbis sunt quædam obscura : ut quod ait mutuum illum amorem non attendere debitum. Videtur enim Richardus de S. Victore velle, quod in quantum procedit a Filio, attendat debitum, nec ita sit liberalis sicut in quantum procedit a

Patre. Quod et Alexander ac alii quidam sentire videntur. Aliqui etiam dicunt, quod quamvis Spiritus Sanctus sit tertia in summa Trinitate persona quantum ad emanationem; tamen in quantum est nexus et vinculum, seu ratione modi procedendi, habet se instar medii inter Patrem et Filium.

Circa hæc Bonaventura determinat et declarat, quod Spiritus Sanctus procedit per modum liberalitatis, quæ dicitur donum. Et ratio hujus est perfectio dilectionis, perfectio emanationis atque perfectio voluntatis, qua liberalissima ac fecundissima exsistente, non potest non produci persona in divinis ad intra : et hæc est ratio propria emanationis istius. Perfectior namque est dilectio mutua quam reflexa; et adhuc perfectior est dilectio mutua communicata, quam non communicata : quia non communicata videtur sapere amorem libidinosum. Quum ergo in Deo sit summa dilectio, et summa dilectio ac beatitudo non est absque persona quæ mutuo ametur, et sine persona cui amor mutuus recommunicetur, quæ communicatio est per liberalitatem : palam est quod in divinis sit persona per modum liberalitatis ac doni procedens. Nam et isti sunt duo modi procedendi dignissimi : per modum naturæ, ut proles a parente; et per modum liberalitatis, ut donum a datore. — Denique universæ creaturæ procedunt a Deo per cognitionem et voluntatem. Quemadmodum ergo ante creaturarum productionem fuit in Deo æterna generatio Verbi, in quo Pater omnia fienda disposuit; sic et æterna processio amoris, in quo Pater omnia quæ vellet, amaret ac daret. Amor namque est donum in quo alia cuncta donantur, nec aliquid proprie datur nisi ex amore. Hæc Bonaventura.

Porro Ægidius supra distinctionem septimam aliqua scribit hic advertenda. Voluntas, ait, vult aliqua de necessitate, videlicet finem, in quem (ut tertio Ethicorum innuitur) naturaliter ferimur. Alia vult non de necessitate, ut media. Hinc voluntas A comparatur ad finem ut natura; ad media vero, sicut voluntas, in quantum secundum electionem fertur in ea. Deus itaque per modum voluntatis producit Spiritum Sanctum, in quantum vult finem, videlicet propriam bonitatem. Hinc emanatio Spiritus Sancti immutabilis est, quoniam bonitatem suam Deus necessario et immutabiliter vult. Hinc emanationem Spiritus Sancti concomitatur natura divina. Imo appropriate loquendo, intellectus ut natura, est ratio productionis B Filii; atque per modum voluntatis ut natura est, emanat Spiritus Sanctus : quia procedit per modum voluntatis, concomitante natura, tamen per modum voluntatis.

Verum in hac distinctione refert Ægidius quorumdam positionem, utpote Thomæ, quæ paulo ante ex Scripto ejus hoc loco est recitata : quæ etiam est positio Alexandri, Bonaventuræ, et aliorum multorum. Hanc positionem frater Ægidius dicit in duobus peccare. Primo, quia ex diversitate in effectu, arguunt distinctio- C nem in causa : quod non est verum, quum major sit unitas in causa quam in effectu. Rursus falluntur, quia per emanationem creaturarum probant emanationem personarum. — Verum reprobatio ista nil valet, et quædam falsa continentur in ea. Nempe præfati doctores ex diversitate creaturarum non arguunt diversitatem esse in Creatore, imo et ipsi dicunt, ex his quæ in creaturis reperiuntur, non posse sufficienter probari processionem in divinis ad intra; sed illa ex fide supposita, decla- D rant ex processione creaturarum processionem divinam ac immanentem, quasi a posteriori, et quantum id fieri fas est. — Præterea non est verum, quod semper et generaliter major est unitas in causa quam in ejus effectu : imo major diversitas atque pluralitas est in homine quam in motu ipsius. Et dato quod major sit unitas in causa quam in effectu, nihilo minus ex diversitate creaturarum rite arguitur aliqua distinctio esse in Deo, utpote idearum et intellectus ac voluntatis, quæ sic idem

sunt re, quod differunt ratione. Ab uno quoque omnino uniformiter sese habente, non nisi unum procedit, et unumquodque causatum a propria ratione causali procedit.

De his demum irrefragabilis Doctor plenissime scribit. Imo quod jam ex multis doctoribus est inductum, ipse pene totum solus in Scripto suo expressit, multaque alia quæ aliorum nullus conscripsisse videtur. Et inter cetera ex Richardo de S. Victore declarat qualiter Deo Patri conveniat amor pure gratuitus, quia a nullo accipit, et se gratis communicat; Spiritui Sancto, amor pure debitus respectu Patris ac Filii, quia ad intra non producit; Filio autem, amor ex utroque quasi permixtus, quia respectu Patris debitum habet amorem, gratuitum vero ad Spiritum Sanctum.

Ostendit quoque qualiter spirari conveniat Spiritui Sancto, dicens quod spiratio primo convenit imperfectis, in quibus virtus pulsatilis movet, ut in emissione aeris attracti ad cordis refrigerationem. Secundo, spiratio sumitur prout convenit rebus perfectis, in quibus vis rationalis movet ad formationem sermonis, ut dum intellectus generat verbum intelligentiæ simul spirando spiritum qui sit vehiculum verbi, sicut asserit Damascenus : Oportet verbum habere spiritum, nec est Verbum Dei deficientius verbo nostro. Tertio, spiratio accipitur prout convenit motioni amoris, ut sicut ex mente generatur intelligentia, sic ex utraque spiretur amor. Sicque spiratio dicitur amoris processio, quoniam sicut spiratio illa exterior est motus vitalis a virtute vitali naturali progrediens, sic amor est motus vitalis interior, a virtute vitali spirituali emanans. Præterea spiratio dicit motum ab anima, similiter amor. Intelligentia vero dicit motum ad animam vel in anima. Hinc spirari convenit non intelligentiæ, sed amori : quia generatio Filii est per modum emanationis intelligentiæ a mente; processio autem Spiritus Sancti, per modum amoris ab utraque. Sicque spirari, est proprium Spiritus Sancti.

A Et quamvis sapientia creata dicatur spirari aut inspirari, juxta illud in Job, Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam; (Job xxxii, 8.) non tamen id convenit Sapientiæ increatæ. Sapientiam namque creatam spirari non est aliud quam ipsam per Spiritum dari. Unde Sapientiam increatam spirari, esset ipsam per modum spirationis procedere : quod ut tactum est, ei non convenit. — Itaque Spiritui Sancto, qui amor est, proprium est spirari. Qui est nexus, vinculum, unitas atque communio Patris B ac Filii : et hoc multiplici ratione. Primo, quia est amor procedens a Patre et Filio communiter unoque modo : amor autem nexus est vinculumque amantium. Secundo, quoniam exit a Patre et Filio in unitate substantiæ cum Patre et Filio : quod esse non posset, nisi in Patre et Filio una esset essentia : idcirco unitatem substantiæ Patris Filiique ostendit. Tertio, quoniam exit a Patre et Filio per eamdem habitudinem, relationem seu notionem, quæ est communis spiratio. Quarto, quia est C unio sive communio per quam Deo unimur et participamus bonitatem ipsius ac dona, quia in ipso cuncta dona donantur. Itaque Spiritus Sanctus quatuor modis dicitur unio, communio nexusque Patris ac Filii. Primo effective, quia attribuitur ei unio atque communio Dei ad nos. Secundo relative, quia refertur ad Patrem et Filium sub habitudine una. Tertio ostensive, quia ostendit eamdem esse essentiam in Patre et Filio. Quarto quasi formaliter, quoniam ipse est amor Patris ac Filii. Denique unitas D amborum tripliciter dicitur. Primo intransitive, ut sit sensus : unitas quæ est ambo. Sicque divina essentia est unitas utriusque. Secundo quasi inhæsive, unitas amborum, id est, unitas quæ est in ambobus : et hæc est notionalis communis spiratio. Tertio productive, unitas amborum, id est, quæ est ab utroque, quæ est Spiritus Sanctus. — Hæc Alexander. Ex cujus solidissimis dictis plura inducerem, nisi in aliorum scriptis tacta jam essent et allegata.

Circa hæc loquitur Scotus: Spiritus Sanctus producitur per actum voluntatis. Voluntas namque est perfectio simpliciter, et convenit Deo : aliter non esset voluntate perfectus; est quoque in Deo perfectio infinita, consequens ejus naturam. Tunc ita arguitur : Omne principium productivum imperfectum reducitur in productivum perfectum. Sed voluntas in nobis est principium productivum imperfectum : ergo reducitur in principium productivum perfectum, quod est voluntas divina. Similiter, natura in rebus creatis est principium productivum imperfectum : ergo in principium productivum perfectum reducitur, quod est natura divina, seu Deus ut agens necessitate naturæ in generatione Unigeniti sui, non in rerum creatione. Tunc ita arguitur : Omne habens principium productivum perfectum, potest illo producere. Sed Pater et Filius habent voluntatem, quæ est principium productivum perfectum, videlicet voluntatem infinitam : ergo possunt per illud producere productum adæquatum, utpote infinitum, quod est amor immensus, non inhærens nec accidens, sed subsistens.

Sed occurrit hic dubium, quomodo voluntas possit producere simile in natura et communicare naturam, præsertim quum natura sic definiatur : Natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans. — Ad hoc quidam doctor respondet, distinguens in primis naturam, et dicens quod sumitur quatuor modis : primo, pro essentia; secundo, ut est principium ex se inclinativum ad agendum ; tertio, ut est naturæ proprietas : sicque voluntas potest vocari natura in comparatione ad subjectum; quarto, ut est immutabilis necessitas. Ulterius dicit quod alio modo hæc est vera : Deus vult; alio modo ista : Deus amat se; et aliter ista : Deus spirat. Hæc enim necessaria est : Deus vult necessitate naturæ. Sic et hæc vera est : Deus intelligit se ex necessaria determinatione intelligibilis ad intellectum. Sed hæc, Deus amat se, necessaria est, non necessitate

A præveniente aut compellente, sed necessitate consequente libertatem. Porro hæc, Deus spirat, est necessaria ex necessitate adsistente. — Unde aliqui dicunt, quod intellectus et voluntas non in quantum intellectus et voluntas communicant naturam (alioqui omnis intellectus et voluntas communicarent naturam); sed intellectus et voluntas in natura divina communicant naturam, cum qua realiter idem sunt, diversimode tamen. Quum enim intellectus naturam communicat in divinis, tunc natura

B determinatur ab intellectu, ita quod potius communicatur ibi natura intellectualis, quam naturalis intellectus, ita quod natura tenet ibi gradum priorem. Ideo prius producitur ibi ut Filius, quam ut Verbum : quoniam intellectus sequitur, et natura præcedit. Sed ex parte voluntatis natura non concurrit cum voluntate sicut cum intellectu : quia ibi natura non præcedit, nec voluntas est sequens, ita quod natura sit impellens atque præveniens, quum hoc non stet cum voluntatis liber-

C tate. Sed voluntas producit, et coexsistit sibi vis quædam naturæ : qua sibi coexsistente naturam communicat, quam alias non communicaret. — Alii vero declarant quomodo voluntas necessarie communicet ac producat. Dicunt enim quod voluntas potest comparari ad finem ut ad summum bonum apprehensum, prout elicit simplicem actum circa illud, et quod sic voluntas necessarie vult summum bonum, et est ibi perfecta et infinita libertas, et necessitas immutabilitatis dumtaxat. Alio modo

D potest comparari voluntas ad incentivum amorem quem producit. Sicque est ibi duplex necessitas : una quam habet voluntas ex se, scilicet necessitas immutabilitatis; et alia ex vi naturæ adsistente, et non tantum necessitas ex libertate perfecta. — Dicunt et alii, quod actus voluntatis dupliciter consideratur : primo, ut elicitur a potentia; secundo, ut tendit in objectum. Primo modo est actus liber et libere elicitus; secundo modo est necessarius : quemadmodum visio ut elicitur a

potentia imperio voluntatis, est actus libere elicitus, qui tamen ut tendit in objectum, habet necessitatem. — Hæc Scotus.

Quocirca sciendum quod quamvis loquatur pluraliter, specialiter tamen notat Henricum, qui ea quæ tacta sunt, scribit partim in Summa sua, et partim in Quodlibetis, sicut et supra tertia distinctione plenius est ostensum. Et ea quæ dicit, revera coincidunt cum his quæ jam ex verbis Thomæ, Ægidii et Richardi sunt introducta, quamvis Henricus aliqualiter subtilius atque profundius ea exprimere videatur. Nihilo minus Scotus more solito ea impugnat, tamen inefficaciter. Sic etenim arguit : Quæro an vis coexsistat voluntati ut operans totale aut partiale. Nullum horum poterit dici, quia sic vis illa esset voluntatem præveniens ac impellens, etc. — Ad quod dico, quod positio illa Henrici non est intelligenda quasi vis illa sit quid distinctum a voluntate aut superaddita voluntati; sed est ipsa voluntas realiter idem cum vi divinæ naturæ, seu cum divina natura summe fecunda, atque ad producendum suo modo efficacissima : quæ vis quantum ad actum spirandi seu producendi Spiritum Sanctum, habet se concomitanter, sicut voluntas ad actum gignendi.

Præterea contra illud quod dictum est, quod in hac propositione, Deus vult se, est una necessitas; in hac vero, Deus spirat, est duplex necessitas : arguit sic : Ipsi dicunt quod actus personales fundantur super actus essentiales; sed non potest esse major necessitas in eo quod fundatur in aliquo, quam in illo super quod fundatur. — Istud videtur puerile ac debile argumentum. Ei namque quod fundatur in aliquo, aliquid convenit in quantum fundatur in illo, et aliquid in quantum est aliquid in se; et ex utroque potest quamdam necessitatem habere : sicut et rebus quibusdam creatis in quantum innituntur Deo ut conservatori indesinenti convenit incorruptibilitas aliqua, quibus nihilo minus ex essentialibus suis principiis aut ex propria natura ac propria definitione aut

A ratione competit incorruptibilitas quædam, ut de intellectualibus creaturis atque cœlestibus corporibus elucescit.

Insuper ait Scotus : Ad necessariam productionem amoris spirati in divinis, duo concurrunt, videlicet infinita voluntas et infinitum objectum, quorum utrumque per se est principium necessario producendi amorem. Infinita quippe voluntas non potest non esse recta : ergo non potest nolle summum amabile, quod est bonum immensum; nec potest velle non esse in

B actu volendi hoc bonum. Si autem deesset infinitas vel voluntati vel objecto, posset voluntas quandoque illud non velle; sed posita utriusque infinitate, necessario sequitur productio infiniti amoris. Unde intelligo sic, quod in primo instanti naturæ intellectus divinus intelligit divinam essentiam, et præsentat eam voluntati divinæ : quæ quasi in secundo instanti habet actum producendi amorem adæquatum, qui vere est infinitus, sicut objectum ipsius, quod est bonitas seu essentia Dei, quod

C amatur illo amore quantum ex sua natura amabile est, utpote infinito. — Ad argumentum autem prætactum, dicendum Cf. p. 443 C. quod quamvis Spiritus Sanctus sit similis in natura Patri ac Filio, hoc tamen ex sua productione non habet directe, quia procedit ut amor, non ut Filius; similitudo vero in Spiritu Sancto concomitatur suam productionem. — Hæc Scotus.

Hinc in libro de Trinitate scribit Guillelmus Parisiensis capitulo vicesimo : Monstravimus supra, quod Pater et Filius ne-

D cessario sunt prima dualitas, per modum quo eis convenit esse duos. Nunc monstrare conabimur, quod necessario communicent tertio, qui neuter eorum est, et tamen cum eis communicet in essentia illa altissima, ita quod prima illa dualitas non sit sola, sed necessario requirat tertiam unitatem quæ communis eorum societas sit. Et hoc est quod nominant veræ fidei professores, primæ societatis beatissimum fœdus. Et est primi amoris primus fructus, et primi complexus gaudium atque

suavitas; primæ pacis vinculum, prima A concordia, primum complacitum. Usitata vero et certa appellatione dicitur Spiritus Sanctus, qui est primum æternumque donum, thesaurus donorum omnium, fons gratiarum, caritas qua se complectuntur Pater æternus et Unigenitus ejus, de qua in universo exuberat ingens suavitatis ubertas cuncta perfundens, quæ ubertate universos delectat utentes. — Porro quod primo et summo amore se invicem complectantur Pater et Filius, ostendunt prima et summa bonitas in utroque ac mutuæ B cognitionis ultima seu extrema et maxima certitudo. Optimus equidem optimum clarissima cognitione notum non amare non potest; et si etiam Pater Filium non amaret, optimus tamen optimum non posset non amare. Summe igitur diligens summe diligendum necessario diliget, nec minus quam se ipsum, et inter ipsos est prima pax et amicitia prima. Necessario igitur primi se amantes, primo fœdere sibi invicem colligati sunt. Et si nostræ consuetudinis intelligentiam ista præcedant ne- C cessario, tamen ubi vere sunt duo quorum uterque est optimus, et bonitas summa, est summa concordia, mutuusque summæ bonitatis complexus. Quemadmodum enim primus pater fons est atque principium omnium generationum, et sicut primum verbum ac prima loquela fons principiumque consistit omnium verborum ac loquelarum; sicut etiam Unigenito Dei appropriatum principium est sapientia omnium cognitionum ac luminum quæ post sunt : sic omnium amicitiarum atque D concordiarum seu societatum necesse est primam societatem esse principium. Quemadmodum item primogenitum lumen principium est luminis omnium cognitionum, sic omnis suavitas affectionis habet tanquam appropriatum principium effectivamque causam, primam suavitatem, quæ per appropriationem est Spiritus Sanctus. — Hæc Guillelmus Parisiensis. Qui de his plura conscribit, quæ infra tangentur.

Concordat dominus Antisiodorensis, qui in Summa, primo libro : Quæritur, inquit, quomodo Spiritus Sanctus procedit ut amor. Quum enim Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum tanquam amorem, qui nexus et concordia est Patris et Filii, propter quod asserit Augustinus, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. Sed videtur quod hoc non sit ita, quia in divinis diligere est esse. Sed Pater et Filius non sunt Spiritu Sancto : ergo non diligunt se Spiritu Sancto.

Verum hæc quæstio infra locum habebit. Tamen in ejus determinatione aliqua scribit hic doctor deservientia huic proposito : Pater, inquiens, gignit Filium qui est sapientia summa, cujus radii sunt omnes sapientiæ creatæ. Propter quod de ea ait Scriptura : Omnis sapientia a Domino Deo est. Sic Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum, cujus velut rivuli sunt omnes sanctæ affectiones, imo ex quo omnis amor profluxit. Procedit namque a Patre et Filio per modum benignitatis et doni, imo et primi doni, qui est amor : et procedit ut amor propter proprium terminum emanationis seu spirationis, quæ terminatur ad istum increatum et spiratum amorem. — Denique in Deo sunt omnia : ergo in ipso est amor naturalis et amor gratuitus. De amore naturali dicit Apostolus : Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ. Ubi dilectio sumitur essentialiter, non personaliter pro Spiritu Sancto : alioqui Filius esset filius Spiritus Sancti. Quum ergo dilectio Dei naturalis sit essentialis, oportet ut amor gratuitus sit personalis, quamvis in Deo realiter idem sint, quemadmodum essentia et persona : attamen uno nominato, non nominatur alius. Sicque amor gratuitus proprie dicitur Spiritus Sanctus. — Rursus, in anima rationali, quæ imago est Dei, est amor gratuitus, utpote caritas, et amor naturalis : idcirco in Deo est dilectio correspondens utrique. — Hæc Antisiodorensis.

Eccli. 1, 1.

Coloss. 1, 13.

Sed præinductis ac præallegatis doctoribus videtur discordare hoc loco opinio

Durandi de S. Portiano, qui ait : Ad videndum quomodo Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, primo excludetur imaginatio quorumdam non bona circa hoc. Quidam namque imaginantur quod Filius producitur per actum intelligendi, unde et Verbum appellatur, quod est terminus operationis intellectualis per ipsam productus; Spiritus Sanctus autem per actum volendi, propter quod amor vocatur. Sed istud non videtur bene dictum. Quod enim Filius producatur per actum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum volendi, non potest intelligi nisi duobus modis : primo, quod isti actus sint ipsæmet productiones personarum; alio modo, quod sint principia productionum : sicut calor manus dicitur produci ab igne per calorem et per calefactionem, sed per calefacere seu calefactionem tanquam per productionem, et per calorem tanquam per productionis principium. Primum dici non potest (videlicet quod intelligere et velle sint activæ productiones personarum) propter tria. Primum est, quia secundum omnes, productiones personarum sunt actus notionales et non essentiales : sed intelligere et velle sunt actus essentiales. Secundum est, quoniam actus isti competunt unicuique divinæ personæ, et sic cuilibet personæ in divinis conveniret producere Filium ac Spiritum Sanctum. Tertium, quia productiones personarum realiter differunt : sed actus isti sunt omnino idem realiter, quum absolute dicantur. — Insuper, quod non sint principia productionum, sic patet : Id cujus conditio est opposita fecunditati, non potest esse principium actus quo aliquid producitur, quia omnis productio provenit ex fecunditate : sed conditio actuum intelligendi atque volendi est opposita fecunditati, quia conditio actuum horum est quod ex eis nil alterum aut aliud constituitur, ut nono Metaphysicæ dicitur.

Præterea, exclusis per intellectum a Deo intellectu et voluntate cum omnibus actibus suis, adhuc esset in divinis generatio A Filii et spiratio Spiritus Sancti, ita quod hæc sunt in divinis ex fecunditate naturæ radicaliter : quam fecunditatem habet ex sua infinitate, et non ex hoc quod est intelligens et volens. — Et si objiciatur : Filius Dei est Verbum, verbum autem non est intellectu excluso, similiter Spiritus Sanctus est amor, qui non est voluntate et ejus actu exclusis. Respondeo, quod Filius Dei esset, sed Verbum non diceretur; similiter Spiritus Sanctus esset, sed amor non diceretur.

B Istud potest sic persuaderi : Secundum idem proportionabiliter convenit fecunditas Deo et creaturis : sed fecunditas producendi aliquid convenit creaturis non ex hoc quod sunt intelligentes aut volentes, sed per aliquid aliud prius eis conveniens. Hinc virtus generandi invenitur in rebus intellectu carentibus, animatis et inanimatis. Ergo similiter est in Deo, quod licet natura divina sit intelligens et volens, ex hoc tamen nulla fecunditas inest ei ad producendum quamcumque personam : C sed sicut calor ignis si esset intelligens atque volens, causaret similem sibi calorem ex fecunditate suæ naturæ sicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur intelligere suum aut velle; sic natura divina quamvis sit intelligens et volens, ex infinitate sua habet fecunditatem quod virtute sua persona sit a persona, ad quam nil agit intelligere aut velle. — Præterea, qualis est ordo rei inter differentia realiter, talis est ordo rationis inter differentia secundum rationem. Sed ubi natura et D intellectus et voluntas differunt realiter, productio est vi naturæ, non intellectus aut voluntatis : ergo sic est in Deo, in quo sola ratione distincta sunt. — Hæc est prima pars opinionis hujus Durandi.

Deinde subjungit : In productione divinarum personarum tria considerantur, videlicet habitudo virtutis productivæ ad actum producendi, supposita producentia, et ordo productorum ac productionum. Quoad primum, nulla persona in divinis procedit per modum intellectus aut volun-

tatis, sed quælibet per modum naturæ. Quod enim producitur a virtute agente ex necessitate immutabilitatis et determinata ad unum, producitur per modum naturæ. Sic autem producuntur Filius et Spiritus Sanctus : ergo per modum naturæ. In hoc namque differt modus naturæ a modo voluntatis in eliciendo actum suum, quod principium naturale agens naturaliter, non habet in potestate sua actum suum, ut eum possit non producere. Pater autem necessario generat Filium suum ; Pater quoque et Filius necessario producunt Spiritum Sanctum. — Si autem consideremus supposita producentia, sic Spiritus Sanctus producitur per modum voluntatis, Filius per modum naturæ : quoniam modus naturæ in creaturis est, quod unum sit ab uno tantum, et non a pluribus ejusdem gradus atque originis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte agendum. Plures tamen concurrunt moderando per voluntatem suam virtutem, ut patet de pluribus trahentibus navem ubi alter sufficeret. Quum enim Filius procedat solum ab uno, Spiritus Sanctus a Patre et Filio, ita quod tam perfecte producit unus ut ambo : ideo Spiritus Sanctus dicitur produci per modum voluntatis, Filius per modum naturæ. — Si vero attendatur ordo productorum seu personarum productarum et productionum, sic Filius dicitur procedere per modum intellectus, Spiritus Sanctus per modum voluntatis : quoniam in imagine creata quæ attenditur secundum potentias et actus naturæ intellectualis, prima emanatio est secundum intellectum, et alia sequens, in qua terminatur emanatio immanens, est secundum voluntatem. Ex hoc ita arguitur : Illud quod in divinis procedit prima emanatione ad intra, procedit per modum intellectus; et quod procedit secunda emanatione ad intra, procedit per modum voluntatis. Sed Filius procedit prima tali emanatione, Spiritus Sanctus secunda. Ergo Filius procedit per modum intellectus, Spiritus Sanctus per modum voluntatis.

A Et sic intelligenda sunt quæ dicuntur circa istam materiam de modo processionis divinarum personarum, et verba doctorum quæ insinuare videntur quod intelligere et velle sint rationes divinarum emanationum. Hæc enim dicuntur solum secundum quamdam adaptationem ad ea quæ inveniuntur in imagine creata. — Hæc est secunda pars opinionis istius.

Itaque secundum Durandum istum (in hac opinione erronea ac perversa durum Durandum), Filius et Spiritus Sanctus di-
B cuntur produci per modum intellectus et voluntatis, non ex natura rei et proprie, sed propter quamdam similitudinem et adaptationem, quemadmodum in Scripturis Deus nasci et pœnitere asseritur, condolere quoque, audire et flecti.

Hæc autem opinio videtur non solum valde periculosa, sed et penitus imperita, et prorsus damnabilis ac pessimus error, imo errorum congeries, nec ullam apparentiam aut rationum soliditatem sortitur. — In primis ergo convincitur esse contra
C Scripturam canonicam Joannis primo, quo legitur : In principio erat Verbum. Ubi *Joann.* I, 1.
dicunt expositores catholici, quod ad exprimendum modum ac proprietatem generationis æternæ non poterat aptius nomen inveniri aut exprimi quam hæc dictio, Verbum. Si autem præfata opinio esset vera, Verbum in divinis non diceretur proprie, sed metaphorice aut transumptive : quod quia Origenes scripsit super Joannem, S. Thomas in prima parte Summæ suæ affirmat eum fuisse fontem Arianæ
D perfidiæ. Quod vero istud sequatur ex præfata stulta et præsumptuosa opinione, facillimum est probare : quia secundum eam Filius Dei non dicitur Verbum nisi per adaptationem quamdam ad creatam imaginem, et per similitudinem cum rebus creatis, quum verbum sit proprie emanatio intellectus ex sua natura. Deinde reprobatur opinio seu potius rudis et fatua imaginatio illa, per omnia loca Scripturæ in quibus Filius Dei sapientia Patris vocatur, quia videlicet unigenitus Filius

Dei est sapientiæ Patris plena expressio. A Unde et sapientia, ars, exemplar, idea, veritas, et consimilia ad intellectum pertinentia, Filio Dei appropriantur, quia per intellectum a Patre procedit, prout omnes doctores authentici concorditer protestantur. — Consequenter stolida ista opinio reprobatur, quia apertissime contrariatur documentis antiquorum atque sanctorum doctorum, Augustini, divini Dionysii, Boetii, Anselmi, et aliorum. Siquidem sacratissimus et theologicissimus Dionysius in libro de Divinis characteribus docet, quod B Unigenitus Patris sit vere et proprie verbum, sapientia et conceptus paterni intellectus. Fidelissimus quoque Augustinus, quintodecimo de Trinitate, fatetur : Tanquam se ipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi æquale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid magis aut minus esset in ejus Verbo quam in ipso. Rursus eodem asserit libro: Sciunt se invicem Pater et Filius, sed Pater gignendo, Filius nascendo; item : Pater omnia quæ substantialiter habet, in C coæterno sibi suo Verbo dixit. Septimo etiam de Trinitate disseruit : Pater Verbo sibi æquali semper et incommutabiliter dicit se ipsum. Quæ omnia vera non essent, nisi Pater intelligendo gigneret Filium, et ipsum intelligere Patris ad productionem Filii aliquid ageret : quoniam dicere Dei Patris non est exterior prolatio, sed interna expressio, et realiter ipsum intelligere ejus. Hinc in Proslogion, capitulo vicesimo tertio, ait Anselmus : Hoc bonum es tu, Deus Pater, hoc est Verbum D tuum, id est Filius tuus. Etenim non potest aliud esse quam tu, aut aliquid majus aut minus te esse in Verbo tuo quo tu dicis te ipsum, quoniam Verbum tuum sic verum est quomodo tu verax es.

Insuper reproba illa opinio est contra omnes doctores scholasticos hucusque præallegatos, sicut ex introductis clarissime constat. Unde in prima parte Summæ, quæstione vicesima septima, sanctus Doctor testatur : In divinis non est processio nisi secundum actionem immanentem. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et voluntatis. Et processio Verbi est secundum actionem intellectus; processio Spiritus Sancti, secundum actionem voluntatis. Imo quod generare Dei Patris sit realiter intelligere ejus, præsertim notionaliter sumptum, constat ex eo quod ibidem asserit Thomas : Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Propter quod verbum quod secundum intellectualem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis : ideo Verbum procedens ab intellectu, est ejusdem naturæ. Et rursus ibidem : Processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intellectualis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, atque secundum rationem similitudinis : quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse. Denique in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo undecimo, ait : Impossibile est divinam generationem accipi nisi secundum emanationem intellectualem, ex hoc quod Deus intelligit se ipsum. Et idem ibi prosequitur diffuse. Postea quoque declarat idem de Spiritu Sancto, quod a voluntate vere procedat. In Scripto quoque, sicut supra innotuit, protestatur quod productiones personarum in divinis nequeunt accipi nisi secundum actiones intellectus et voluntatis. — In qua doctrina, ut copiose ostensum est, Alexander, Albertus, Bonaventura, Guillelmus Parisiensis, dominus Antisiodorensis, Udalricus, Petrus, Henricus, Scotus, Richardus, Ægidius, vere concordant : prout supra, præsertim in quæstione sexta distinctionis secundæ ostensum est, qua quæstione quæsitum est, utrum in divinis sint tantum tres personæ. Ubi p. 189 c.
commemorata sunt verba Alexandri, dicentis : Communio boni non potest esse nisi duobus modis, videlicet per modum

naturæ, et per modum voluntatis. Prima, A in divinis est generatio; secunda, processio amoris ab amante. Est itaque in divinis processio per modum intellectus seu rationis; sed hæc non est alia a productione naturali. Deo namque non convenit productio cujuscumque naturæ, sed dignioris, utpote intellectualis; nec dicitur ibi generatio secundum quemcumque modum, sed secundum quod intelligentia a mente procedit, quæ est prima productio rationalis et intellectualis naturæ. Propter quod asserit Augustinus, generationem Fi- B lii per productionem intelligentiæ a mente esse intelligendam, productionemque Spiritus Sancti per processionem amoris a mente et intelligentia. Hæc Alexander. Idem ostensum est ibi ex verbis Alberti, Thomæ, Richardi, et aliorum nunc nominatorum. Unde et Henricus sexto loquitur Cf. p. 192 D supra. Quodlibeto : Persona in divinis non potest esse origo personæ nisi per actum quo illam producit, qui est immanens actus; immanens vero actus in Deo non est nec esse potest nisi actio intellectus et volun- C Cf. p. 192 A'. tatis. Unde et Scotus : In hoc, inquit, omnes conveniunt, quod in divinis sunt tantum duæ productiones : una secundum actionem intellectus; alia secundum actionem voluntatis.

Nunc ergo solvendæ sunt persuasiones Durandi. Atque ad primam dicendum, quod actus isti intellectus ac voluntatis in divinis accipiuntur tripliciter, scilicet essentialiter, notionaliter, et personaliter. Primo modo absolute sumuntur, et competunt unicuique divinæ personæ, et aliquo D modo agunt ad personarum productionem, secundum quod sunt in personis producentibus, in quantum videlicet sunt fundamentum et radix personalium actuum, dist. II, q. 6. prout in prætacta ostensum est quæstione ex Henrico, Richardo et aliis. Porro in quantum sumuntur notionaliter, sunt principia et rationes principiativæ personarum, prout etiam in ista quæstione est declaratum. Si vero sumantur personaliter, sunt ipsæ relationes atque personæ. Et per hanc distinctionem verissimam dejicitur et exsufflatur totum fundamentum Durandi. — Quod vero consequenter assumit, et ait quod conditio actuum intelligendi et volendi est quod ex eis nil aliud seu alterum constituitur : si hoc verum esset eo modo quo ipse id applicat ac prætendit, apertissime sequeretur quod Deus excelsus et gloriosus non esset creator et causa rerum per intellectum et voluntatem, et falsa esset Scriptura quæ ait: Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. (Ps. CXLVIII, 5.) Et rursus, Omnia in sapientia fecisti; (Ps. CIII, 24.) itemque, Omnia quæcumque voluit Dominus fecit. (Ps. CXXXIV, 6.) Denique in creaturis intellectus et voluntas sunt activa principia, et secundum Peripateticos, intelligentiæ per operationem intellectus movent orbes, et per eos producunt inferiores effectus : imo secundum Avicennam et Algazelem, intelligentia superior per actum intellectus producit intelligentiam inferiorem et animam nobilem ac orbem. Quod quamvis verum non sit, tamen ex hoc innotescit quod secundum tantos philosophos, intellectus est productivus. Et nonne secundum Aristotelem, intellectus practicus ordinatur ac tendit in opus? Imo secundum eumdem, intellectus speculativus extensione sui fit practicus. Nihilo minus ad salvandum quod ex nono Metaphysicæ allegat Durandus, sufficit dicere quod conditio intellectus pure speculativi et voluntatis eum sequentis, est ut per eos nil aliud vel alterum constituatur ad extra secundum quod tales sunt, quum sic solum habeant actiones immanentes, non egredientes.

Insuper quod ait Durandus, exclusis per apprehensionem a Deo intellectu ac voluntate cum omnibus actibus suis, adhuc esset in divinis generatio Filii atque spiratio Spiritus Sancti, ineptissime dictum est. Quamvis enim conveniat superdignissimo Deo fecunditas summa et plena ex sua natura et ex sua infinitate, hoc tamen non est in quantum sua natura est natura, loquendo in generali et indeterminate eam sumendo, sed in quantum est natura

intellectualis, divina, incircumscripta, ab- A solute perfecta. Imo nec naturis creatis competit generare similia sibi in specie nisi in quantum sunt tales vel tales. Idem dicendum de infinitate, quod ipsa ut solum infinitas, non est origo, radix et ratio tantæ fecunditatis; sed in quantum infinitas prima, formalis, perfectionalis, totius potentialitatis penitus expers. Propter quod asserit Scotus, qui in istis modis appropriate loquendi fuit satis acutus et curiosus : Ad necessariam productionem amoris in divinis concurrunt infinita voluntas, B et infinitum objectum, quod est finis, imo et infinitum infinitæ perfectionis contentivum. Et idem de intellectu respectu productionis Verbi est accipiendum. Hinc sicut jam tactum est, irrefragabilis Doctor, qui ubique cautissime loquitur, ait : Deo non convenit productio cujuscumque naturæ, sed intellectualis ac liberæ. Itaque dico quod seclusis a Deo superaltissimo intellectu et voluntate cum actibus suis, non conveniret ei generatio neque spiratio, imo nec vita nec ratio Deitatis : quia C secundum præallegatos doctores, generare proprie sumptum non convenit nisi viventibus, nec aliqua vita convenit Deo adorando et sancto, nisi pure ac perfecte intellectualis; atque de ratione Dei est, esse ens absolute perfectum. — Amplius, contra illud quod ait Durandus, quod seclusis a Deo intellectu et voluntate, adhuc esset in eo generatio, et genitum diceretur Filius, sed non Verbum; et item esset in Deo spiratio, tamen spiratum non diceretur Spiritus Sanctus : potest sic argui : Filius D Dei nunc secundum rei veritatem et prout generatio realiter est in Deo, dicitur et est Verbum, quamvis non intellectu excluso. Similiter Spiritus Sanctus nunc vere et proprie dicitur amor. Ergo generatio et spiratio prout secundum veritatem et exsistentiam actualem sunt in Deo, sunt per actum intelligendi et volendi, quum Verbum non sit sine intellectu, imo sit emanatio ejus, nec amor sine voluntate, sed processio sit ipsius.

Deinde contra sequentem Durandi persuasionem, qua propositum suum sic nititur persuadere : Fecunditas secundum idem proportionabiliter convenit Deo et creaturis; sed fecunditas producendi aliquid convenit creaturis non ex hoc quod sunt intelligentes et volentes, etc. Istud est infirmissimum argumentum, et multum debilius argumento Arianorum, assignantium duodecim modos emanationum in creaturis, quorum nullus competit generationi Filii Dei : ergo illa non est ponenda. Quod argumentum jam ante solutum est, quoniam creaturæ non queunt repræsentare perfecte Deum et emanationes divinas ad intra : et utique multo minus inferiores et viliores creaturæ, in quibus Trinitas relucet solum per modum vestigii, possunt repræsentare modum generationis divinæ et spirationis æternæ in Deo. Stultum est ergo ex hoc concludere, quod generatio convenit Deo non quia intelligens, quoniam creaturis inferioribus convenit non quia intelligentes, etc. Imo ut S. Thomas in Summa contra gentiles, libro quarto, ostendit, atque præhabitum est, generatio nequaquam potest Deo convenire secundum modum quo convenit extense loquendo elementis, neque ut convenit mixtis inanimatis, neque ut convenit plantis aut vegetativis, nec sicut convenit animalibus irrationalibus; sed potius per modum quo convenit intellectualibus et rationalibus creaturis, in quibus est processio verbi ab intellectu, atque amoris a voluntate. Sicque naturæ intellectuali ex sua intellectualitate inest fecunditas, et ex sua voluntate causalitas et ubertas. At vero si (ut ait Durandus) utraque emanatio divina ad intra, esset per modum naturæ, non esset ratio distinguendi inter eas. Probatum est quoque, quod naturæ secundum quod natura est, non convenit nisi unus modus se communicandi. — Ex quibus patet multiplex error ac falsitas tam intolerandæ et stultæ opinionis.

Quomodo autem processio Spiritus Sancti tam necessaria sit ut non possit non

esse, non obstante quod voluntaria et liberalis exsistat, jam satis ostensum est in quæstione hac ipsa.

Postremo, ex præinductis patent solutiones objectionum in quæstionis hujus exordio factæ. Ostensum est quippe, quemadmodum amor in Deo dicatur tripliciter, et quomodo approprietur, et qualiter proprius sit Spiritui Sancto. — Ad secundum dicendum, quod inter Patrem et Filium non est media persona secundum modum et ordinem emanationis. — Ad tertium patet responsio ex verbis Alexandri ac aliorum præhabitis.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An tertia persona in divinis proprie appelletur Spiritus Sanctus.**

Videtur quod non. Primo, quoniam quælibet persona divina est spiritus, juxta illud Joannis : Spiritus est Deus. Quælibet etiam divina persona est sancta, et Spiritus essentialiter sanctus. Ad quod insinuandum Isaias fatetur se audisse Seraphim exclamantes : Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus omnipotens. Ergo quælibet earum est Spiritus Sanctus. — Secundo, quum quælibet earum sit spiritus, vel ergo est Spiritus Sanctus, vel Spiritus non sanctus. Si primum, habetur propositum. Secundum vero esset blasphemia.

Joann. IV, 24.

Is. VI, 3.

Ad hoc Thomas respondet : Spiritus est nomen impositum ad significandum subtilitatem alicujus naturæ. Hinc dicitur tam de quibusdam corporalibus quam de incorporeis rebus. Nam aer ob suam subtilitatem dicitur spiritus : et ejus attractio vocatur inspiratio; ejus vero expulsio, exspiratio. Deinde ventus spiritus appellatur. Sed et subtilissimi vapores seu humores per quos virtutes animæ diffunduntur in diversas corporis partes : qui vapores A vocantur spiritus animales, etc. Conformiter incorporalia et immaterialia, ut Deus, angelus, anima, spiritus nuncupantur. Hinc quoque homines bene concordes et mutuo amorosi, dicuntur unius spiritus ac conspirati, quemadmodum et unum cor unamque animam habere dicuntur. Unde nono dicitur Ethicorum : Amicorum est proprium unam animam in duobus corporibus esse. Nam et Apostolus dixit : Qui adhæret Deo, unus spiritus est. Porro subtilitas dicitur per remotionem a materia. Hinc quæ B multum de materia habent, grossa vocantur. Ideo spiritualitas secundum rationem hujus significationis potissime convenit Deo. Itaque spiritus prout nominat subtilitatem naturæ, convenit tribus personis. Sed Spiritus Sanctus duplici ratione a spiritualitate vocatur. Una atque præcipua est (ut credo) quia per ipsum et per dona ipsius, divinæ spiritualitatis participes efficimur, in quantum a temporalium affectu abstrahimur. Propter quod temporalium contemptores vocantur spirituales. Et C hoc convenit ei in quantum procedit ut amor, qui est primum donum, in quo cetera dona donantur. Alia ratio est quoniam ipse est amor Patris ac Filii, quo se diligunt : amantem autem et amatum uniri in spiritu perhibemus. Hæc Thomas in Scripto.

I Cor. VI, 17.

In prima vero parte Summæ, quæstione tricesima sexta : Processio, inquit, in divinis quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen. Relationes quoque quæ secundum eam accipiuntur, in- D nominatæ sunt. Hinc persona hac processione procedens, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad designandum præfatas relationes, vocando eas processionem ac spirationem, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; sic ad designandum personam per modum amoris procedentem, accommodatum est nomen hoc, Spiritus Sanctus. Et hujus convenientiæ ratio sumitur ex

duobus. Primo, ex communitate Spiritus Sancti, qui est communis amor Patris ac Filii, et ex utroque emanans : ideo nomen illud quod ambobus posset esse commune, sibi est proprium, ut quintodecimo de Trinitate loquitur Augustinus. Secundo, quoniam spiritus in rebus corporeis impulsionem et motionem quamdam importat : propter quod ventum et flatum, spiritum nominamus. Proprium vero amoris est impellere ac movere voluntatem amantis in amatum. Quum igitur Spiritus Sanctus procedat ut amor quo Deus amatur, recte vocatur Spiritus Sanctus, quoniam sanctitas illis attribuitur rebus quæ ordinantur aut tendunt in Deum. Hæc in Summa. — Porro in Summa contra gentiles, libro quarto, tractat de Spiritu Sancto et de ejus effectibus per diversa capitula multum diffuse.

Concordat his Petrus. Item Richardus; et addit : Spiritus dicitur vel a spiritualitate, et sic convenit tribus personis; vel a spiratione, sicque convenit proprie Spiritui Sancto, qui procedit ut amor.

Bonaventura quoque hic scribit : Quamvis spiritus propriissime in Deo dicatur, quia in ipso potissime spiritualitas atque spiratio sunt; ratio tamen cognoscendi ac dicendi nominis hujus a corporalibus sumitur. In corporali autem substantia spiritus dupliciter dicitur : primo, a spiritualitate, sicque dividitur contra corpulentiam et grossitiem; secundo, a spiratione, et sic ventus seu flatus dicitur spiritus. Conformiter in spiritualibus aliquid dicitur spiritus : primo a spiritualitate, sicque anima et angelus, spiritus appellantur; secundo a spiratione, et ita affectus seu amor dicitur spiritus. Cujus ratio est, quoniam actus spirationis in corpore est actus internus, actus continuus, actus vivificus et habens originem a calore. Quum ergo egressus amoris ab intrinseco veniat, et amor ipse sit actus vivificus (juxta illud Hugonis : Scio, o anima, quod vita tua dilectio est); amor etiam debet esse continuus, quoniam jugiter debet exhiberi; est-
A que calor spiritualis : hinc solus amor dicitur proprie spiritualiterque spirari. Præterea, quoniam amor in hominibus potest spirari recte ac ordinate, et ita est purus; et item non recte et inordinate, sicque vocatur libidinosus : hinc persona in divinis quæ proprie amor vocatur, non solum dicitur Spiritus, sed etiam Spiritus Sanctus, quum sit amor rectissimus. Filius vero non ita vocatur Filius Sanctus, quoniam generatio ejus est naturalis, circa quam non attenditur sanctitas quemadmo-
B dum circa voluntatis amorem. Verumtamen spirare dupliciter sumitur. Primo, prout est idem quod Spiritum producere : et sic convenit Patri ac Filio. Secundo, prout idem est quod inspirare : et sic toti convenit Trinitati, et notat effectum in creatura cui a Deo bona cogitatio atque affectio inspirantur. Hæc Bonaventura.

Circa hæc scribit Ægidius : Quamvis Verbum in Deo personaliter solum sumatur, non tamen amor : quia in divinis ex parte voluntatis non correspondent nomi-
C na distincta nominibus impositis ex parte intellectus. Nempe ad actum intellectus quatuor ista concurrunt : intellectus, actus intelligendi, et quod ab actu intelligendi gignitur, quod in nobis est duplex, puta informe et formatum : et quum habet esse informe, dicitur cogitatio; sed quum habet esse formatum, dicitur verbum. Illud autem verbum seu cogitatio distinguitur semper a mente a qua procedit. Consimiliter ex parte voluntatis quatuor accipiuntur, puta voluntas, velle, et
D quod a voluntate emanat vel voluntati imprimitur. Dum enim volumus actu, resultat aliquid in voluntate, quod quidam vocant impressionem : quæ etiam distinguitur per esse informe et esse formatum. Et quamvis res ex parte voluntatis correspondeant rebus ex parte intellectus, nomina tamen non correspondent nominibus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua. Quemadmodum enim habemus nomen proprium designans intellectivam potentiam, utpote nomen hoc, intellectus; et

item nomen proprium designans actum illius potentiæ, scilicet intelligere : sic voluntas est nomen potentiæ affectivæ, et velle est nomen actus ipsius. Porro alia duo quæ sunt ex parte intellectus, videlicet cogitatio et verbum, non habent correspondentia sibi nomina ex parte voluntatis. Deficimus enim in vocabulis emanationis voluntatis, sive habeat esse informe, sive formatum : ideo exprimimus eam nominibus actus voluntatis, vocando eam amare sive amorem. Ideo amor seu amare, est æquivocum ad actum voluntatis et ad id quod in voluntate resultat dum actualiter volumus. Verumtamen informe non habet locum in Deo. Tamen tria considerantur in Deo tam quantum ad intellectum, videlicet ipse intellectus, actus intelligendi, et Verbum quod per actum producitur, tam quantum ad voluntatem, utpote voluntas et ejus actus, qui est amare, atque id quod a voluntate per actum procedit : quod quia non habet proprium nomen, dicitur amor, et nomine Spiritus Sancti designatur. Hæc Ægidius.

Hinc ait Albertus : Spiritus dicitur a spirando. Spirare vero dicitur a spiritum emittendo. Spiritus namque est de interioribus affectus. Unde emissio amoris est emissio spiritus : tum quia calidum facit spirare, et amor est ignis divinus qui facit spirare affectum; tum quoniam homines concordantes adspirant in osculo, in quo est conjunctio oris spirantis ad os spirans, ut notetur conjunctio spirituum interius. Per hunc modum, quum verissima conjunctio sit Patris ac Filii in Spiritu, conjunctio illa dicitur Spiritus ; et additur Sanctus, ad insinuandum sinceritatem ad actum spirandi. Sunt enim quædam nomina quæ absolute dicta notant habitus generales, ut bonus, sanctus, justus; conjuncta vero cum aliis ordinatis ad actum quemdam, dicunt bonitatem ad actum illum, ut quum dicitur bonus citharœdus. Sicque dicitur Spiritus Sanctus propter sinceritatis munditiam et immaterialitatem conspirandi amorem in Patre et Filio : et quia procedit ut amor, convenientiam habet ad nomen quod est Spiritus Sanctus. Hæc Albertus.

Udalricus etiam scribit hic : Quod Spiritus Sanctus nominatur proprie Spiritus Sanctus, non est propter rationem sanctitatis, quæ communis est tribus personis, quamvis Spiritui Sancto approprietur, ut dictum est; sed propter rationem hujus nominis, spiritus. Propter quod interdum vocatur Spiritus Dei, Spiritus Domini, Spiritus veritatis, Spiritus caritatis : in quibus omnibus intelligitur persona Spiritus Sancti. Hoc etenim nomen, spiritus, si sumatur secundum id cui nomen imponitur, quod est natura incorporea, dicit attributum divinæ essentiæ, et commune est tribus : si vero sumatur secundum rationem spirationis, a qua sumptum est nomen hoc, juxta illud, Spiritus ubi vult, spirat; sic est proprium Spiritus Sancti, quemadmodum et passiva spiratio. Hæc Udalricus. *Joann.* III, 8.

Ad primum ergo dicendum, quod si complexum hoc, Spiritus Sanctus, sumatur quasi unum nomen, sic ex accommodatione et usu loquentium est proprium nomen Spiritus Sancti, et relationem importat, sicut Pater et Filius, quamvis eam aperte non dicat. Si autem sumatur ut duæ dictiones, sic tam Pater quam Filius est spiritus sanctus. Per quod patet ad secundum solutio.

DISTINCTIO XI

A. *Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio.*

HIC dicendum est, Spiritum Sanctum a Patre esse et Filio, et procedere a
Patre et Filio : quod multi hæretici negaverunt. Quod autem de utroque
procedat, multis divinorum Eloquiorum testimoniis comprobatur. Dicit
Galat. IV, 6. enim Apostolus : Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra. Ecce hic dicitur
Rom. VIII, 9. Spiritus Filii. Et alibi : Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.
Joann. XV, 26. Ipse etiam Filius de Spiritu Sancto dicit in Evangelio : Quem ego mittam vobis a
Rom. VIII, 11. Patre. Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur : Si Spiritus ejus qui suscitavit
Matth. X, 20. Christum a mortuis, habitat in vobis. Et ipse Christus dicit : Non enim vos estis
qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis. Et in alio loco :
Joann. XIV, 26. Quem mittet Pater in nomine meo. Et alibi ipse Filius de Spiritu Sancto ait : De
Ibid. XV, 26. Patre procedit. His et aliis auctoritatibus pluribus ostenditur, quod Spiritus Sanctus
a Patre et Filio procedit.

B. *Quod Græci non concedunt Spiritum Sanctum procedere a Filio.*

Græci tamen dicunt Spiritum Sanctum procedere tantum a Patre, et non a Filio. Quod ideo dicunt, quia Veritas in Evangelio fidem integram continente, de processione Spiritus loquens, solum Patrem commemorat, dicens : Spiritus qui a Patre procedit. Et etiam ideo, quia in principalibus conciliis quæ apud eos celebrata sunt, ita symbola eorum subjunctis anathematibus sancita sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter prædicare quam ibi continetur, liceat. In quibus quidem symbolis quum Spiritus Sanctus commemoretur procedere a Patre, et non a Filio, quicumque, inquiunt, a Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt. Unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suæ opinionis et in testimonium nostræ damnationis, de Symbolo fidei, quod secundum traditionem prædictorum conciliorum, Leo III Romæ transcriptum in tabula argentea post altare B. Pauli posita, posteris reliquit, pro amore, ut ipse ait, et cautela fidei orthodoxæ. In quo quidem Symbolo in processione Spiritus solus commemoratur Pater his verbis : Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum, etc. Illud est Symbolum quod in Missa cantatur, editum in Nicæno concilio, in fine cujus subjunctum est : Qui aliud docuerit vel aliter prædicaverit, anathema sit.

Ideoque Græci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus Spiritum Sanctum a Filio procedere : quod ibi non continetur. Quod enim secundum nos ibi dicitur, Qui a Patre Filioque procedit, alterum a Latinis est additum, scilicet, Filioque.

C. *Responsio ubi determinantur prædicta.*

Nos autem illa verba ita determinamus : Qui aliud docuerit vel aliter prædicaverit, id est, contrarium docuerit vel contrario modo prædicaverit, anathema sit. *Aliud* ergo posuit pro *opposito,* qualiter et Apostolus in epistola ad Galatas : Si quis aliud evangelizaverit, id est contrarium, anathema sit. Non dicit : Si quis addiderit. Nam si illud diceret, sibi ipsi (ut ait Augustinus) præjudicaret, qui cupiebat venire ad quosdam quibus scribebat, sicut ad Thessalonicenses, ut suppleret quæ illorum fidei deerant. Sed qui supplet, quod minus erat addit, non quod inerat tollit. Qui autem prætergreditur fidei regulam, non incedit in via, sed recedit a via. Ad illud autem quod de Evangelio opponunt, respondemus ita : quia quum dicat in eo Veritas Spiritum Sanctum a Patre procedere, non addit, solo : et ideo etiam a se procedere non negat. Sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet.

Galat. I, 9. Aug. in Joann., tract. XCVIII, 7.

D. *Quod Græci in sensu nobiscum conveniunt, etsi verbis differant.*

Sciendum est tamen, quod Græci confitentur Spiritum Sanctum esse Filii, sicut et Patris, quia et Apostolus dicit : Spiritum Filii; et Veritas in Evangelio : Spiritum veritatis. Sed quum non sit aliud, Spiritum Sanctum esse Patris et Filii, quam esse a Patre et Filio, etiam in hoc in eamdem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet in verbis dissentiant.

Galat. IV, 6. *Joann.* XV, 26.

E. *Auctoritatibus Græcorum ostendit Spiritum Sanctum procedere etiam a Filio.*

Unde etiam quidam eorum catholici doctores, intelligentes unam eamdemque fore sententiam prædictorum verborum quibus dicitur Spiritus Sanctus procedere a Filio, et esse Filii, professi sunt Spiritum Sanctum etiam procedere a Filio. Unde Athanasius in Symbolo fidei : Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Ecce Spiritum Sanctum aperte dixit procedere a Patre et Filio. Didymus etiam eorum maximus doctor, in libro de Spiritu Sancto, Spiritum Sanctum a Filio procedere dixit : Salvator inquit, qui est Veritas, Non enim loquetur a semetipso : hoc est non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis est a me et a Patris voluntate, quia ex se non est, sed ex Patre et

Athanas. Symbol. 22. Didym. de Spirit. S. 34. *Joann.* XVI, 13.

ex me est. Hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a Patre et a me illi est. Item : Didym. de Spirit. S. 36. Spiritus Sanctus, qui est Spiritus veritatis Spiritusque sapientiæ, non potest audire *Is.* XI, 2. a Filio loquente quæ nescit, quum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est, procedens Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens a veritate, consolator manans Cyrill. Alex. Epist. 17. ex consolatione. Item Cyrillus episcopus in epistola Nestorio directa, ait : Spiritus intelligitur per se, secundum quod Spiritus est, et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur, et profluit ab eo sicut ex Deo Patre. Joannes quoque Chrysostomus in homilia quadam de expositione Symboli, Chrysost. in Symbol. Hom. 1. sic ait : Iste est Spiritus Sanctus procedens de Patre et Filio, qui dividit dona pro- I *Cor.* XII, 11. pria prout vult. Idem in alia homilia : Credendum est Spiritum Sanctum Patris esse et Filii. Istum Spiritum Sanctum dicimus Patri et Filio coæqualem, et proce- Chrysost. op. cit. Hom. 2. dentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores. I *Cor.* XV, 23. Ecce a doctoribus Græcorum aperta habemus testimonia quibus Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio.

SUMMA

DISTINCTIONIS UNDECIMÆ

A In hac distinctione docetur, quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio sit procedens. Et potest dividi distinctio ista secundum principalia puncta quæ tanguntur in littera. Primo enim probatur per Scripturas canonicas, quod non solum procedat a Patre, sed a Filio quoque. Secundo Magister recitat opinionem Græcorum circa B hoc aliter sentientium, utpote quod a solo procedat Patre, et ponit motiva eorum. Tertio solvit ea. Quarto affirmat quod sensu nobiscum conveniant, quamvis differant verbis. Quod tamen non est intelligendum, quod vere atque formaliter consentiant nobis in hoc quod protestamur Spiritum Sanctum ab utroque procedere, saltem pro tempore quo Magister hæc scripsit, sed quia concedunt ea ex quibus verissime sequitur quod ab utroque procedat, C videlicet auctoritates Scripturæ in quibus Spiritus Sanctus vocatur Spiritus Filii et Spiritus veritatis. Quinto probat per auctoritates Græcorum ab utroque procedere Spiritum Sanctum.

QUÆSTIO PRIMA

Circa hæc non occurrit directe nisi quæstio una et ista, **An Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio.** Plura tamen juxta hoc quæri possunt.

Quod non procedat ab utroque, multipliciter potest probari. Primo sic : Divinus Dionysius a sanctis Apostolis, præsertim a B. Paulo edoctus, imo a Spiritu Sancto copiose illuminatus, in libro suo de Trinitate, id est in libro de Divinis characteribus, et in libro de Divinis nominibus, secundo capitulo, nullibi scribit Spiritum Sanctum a Filio procedere, imo potius insinuare videtur quod a solo procedat Patre, dicendo : Ex supersubstantiali, immateriali et impartibili bono, cordialia bonitatis exorta sunt lumina, et remanserunt irrecessibilia ab eo et in se ipsis, coæternæ pullulationis. In quibus verbis per supersubstantiale illud bonum, intelligit Deum Patrem ; per lumina inde exorta, Filium ac Spiritum Sanctum : quæ coæternæ sunt pullulationis, id est emanationis a Patre. Iterum : Filius, inquit, et Spiritus Sanctus sunt quasi deinascentia, *Cf.* Theol. myst. c. III. De Divin. nom. c. II.

et tanquam flores ac superessentialia lumina sumimus ea. Qualiter autem sint, nec intelligere neque exprimere possumus. Ex quo concludunt Græci, quod Filius et Spiritus Sanctus sunt velut rivi ac flores emanantes ex Patre solum ac immediate, ita quod neuter eorum ex alio. Et si magnus ille Dionysius aliter sensisset, hoc (ut apparet) alicubi expressisset, sicut et cetera expressit mysteria fidei. — Amplius S. Gregorius Nazianzenus, appellatus Theologus, vir tantæ auctoritatis in Scripturis quod nullus fidelium unquam ausus fuit contradicere ei, ut testatur Hieronymus, ait in sermone de Spiritu Sancto : Quemadmodum radii lucis solaris a sole procedentes nec separantur a sole, nec ab invicem abscinduntur, et usque ad nos luminis sui emicant claritatem; sic Filius et Spiritus Sanctus, geminus Patris radius, usque ad nos lumen claritatis miserunt, et Patri conjuncti sunt. In quibus verbis aperte asseritur quod uterque procedit a Patre; et ut apparet, insinuatur quod neuter procedat ab alio. — Præterea ex Damasceno hoc ipsum evidentius comprobari videtur. Ait quippe primo libro, capitulo octavo : Credimus et in Spiritum Sanctum ex Patre procedentem et in Filio requiescentem; et rursus : Filius ex Patre est generabiliter, Spiritus Sanctus autem et ipse ex Patre est, non generabiliter, sed processibiliter; et propter Patrem, id est a Patre, habent Filius et Spiritus Sanctus quæcumque habent. Eodem demum libro, undecimo* scribit capitulo : Oportet scire quoniam Patrem non dicimus ex aliquo; Filium vero dicimus ex Patre et Filium Patris; Spiritum Sanctum autem et ex Patre dicimus, et Patris Spiritum nominamus. Ex Filio autem Spiritum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus, atque per Filium confitemur eum nobis manifestatum ac traditum. Insufflavit enim et dixit discipulis : Accipite Spiritum Sanctum. [*Joann.* XX, 22.] Hæc Damascenus. — Allegant quoque Græci pro se, quod in quatuor generalibus conciliis apud eos celebratis, non est expressum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, imo in illis conciliis in fine subjungitur : Anathema sit, si quis aliud aut aliter docere præsumpserit. — Arguunt etiam ex hoc quod in Scripturis nusquam habetur Spiritum Sanctum ex Filio procedere. Ideo quærunt unde Latini hoc habeant. Si enim non habent ex Scripturis, neque ex synodis, neque ex revelatione, videntur præsumptuose id dicere; si vero habent ex revelatione, unde id accidit quod Deus, qui omnes homines vult salvari, [I *Tim.* II, 4.] nulli eorum id manifestavit ? Imo quum in gestis Nicæni concilii fuerit sub anathemate prohibitum aliquid addere symbolo Patrum edito ibi, in quo continebatur, Qui ex Patre procedit; videntur anathematizati Latini, qui addiderunt et dicunt : Qui ex Patre Filioque procedit. — Ad idem adducunt plurima argumenta. Primum, quia procedere est ab uno in alterum ire. Ergo Spiritus Sanctus procedit ab una persona in aliam, hoc est a Patre in Filium, nec ex utroque emanat. — Item, ex duobus suppositis non videtur idem numero immediate procedere. — Et rursus, quum Spiritus Sanctus plene ac perfecte procedat a Patre, superfluum videtur asserere quod procedat a Filio. — Postremo, in Legenda S. Andreæ apostoli legitur : Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium ejus Jesum Christum, et in unum Spiritum Sanctum ex Patre procedentem et in Filio permanentem. — Ad idem pertinent quædam in textu adducta.

In contrarium est Scriptura canonica auctoritasque Sanctorum, quæ tanguntur in littera.

Ad hoc Alexander respondet : Procedere dupliciter dicitur : primo in motu locali, ut motus ab aliquo in aliquid; secundo in exitu causati a causa. Primo modo requirit duplicem terminum, scilicet a quo et in quem. Secundo modo non requirit nisi terminum unum, videlicet a quo. Et juxta hos modos potest transumi verbum pro-

* octavo

cedendi ad processionem Spiritus Sancti. A Primo modo sumpserunt Græci, dicentes quod procederet a Patre in Filium. Nec concesserunt quod procederet a Filio : quia ut dicunt, ex hoc sequeretur quod procederet a Filio in Patrem ; sicque videretur Pater aliquid habere a Filio. Sed concesserunt quod procedat a Patre in Filium : in quo ostenditur quod est amor Patris in Filium, et insinuatur quod Filius habeat esse a Patre. Latini vero transumunt verbum procedendi ad processionem Spiritus Sancti juxta secundum mo- B dum, dicentes quod procedere, est ab aliquo exire, quamvis non in aliquem : sicque dicunt Spiritum Sanctum procedere ab utroque, sicut procedit amor a mente atque notitia. Hæc Alexander.

Porro Bonaventura : Ad intelligentiam, inquit, controversiæ Græcorum ac Latinorum, et originem ejus, notandum quod circa processionem Spiritus Sancti a Filio est duo considerare, videlicet articuli cognitionem, et ejusdem articuli professionem. — Cognitio hujus articuli fundamen- C tum habet a Scriptura, profectum seu incrementum a ratione, sed conservationem a revelatione. In auctoritate Scripturæ Græci conveniunt et Latini : nam dicunt concorditer Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii, et mitti a Filio; sed in ratione revelationeque differunt. In ratione quidem intelligendi. Quum enim Scriptura testatur Spiritum Sanctum procedere, Græci usi sunt nomine processionis juxta similitudinem processionis in motu locali ab uno in alium; Latini vero, secundum D modum processionis unius ex alio. Et in hoc melius dixerunt Latini, quoniam processionem illam æternam comparaverunt processioni magis spirituali. Similiter Scriptura dicit Spiritum Sanctum per spirationem procedere. Quumque duplex exsistat spiratio, utpote flatus exterioris et amoris interioris, Græci comparaverunt processionem Spiritus Sancti spirationi flatus exterioris, Latini autem spirationi interioris amoris : quod melius est, quoniam similitudini spiritualiori et similiori aptaverunt. Similiter, quum Scriptura dicat Spiritum Sanctum procedere ut nexum et communionem, et duplex sit nexus, videlicet medium jungens unum alteri, et extremum in quo duo junguntur, Græci comparaverunt processionem Spiritus Sancti communioni ac nexui primo modo, Latini secundo modo, ideo spiritualiori et similiori, quoniam nexus ille magis similitudinem habet personæ. Et quia Latini spiritualius convenientiusque comparaverunt, idcirco ratione sunt elevati, et per hoc ad intelligentiam Scripturæ dispositi, atque manifesta revelatione edocti de processione Spiritus Sancti. Græci vero, quia similitudines differentes et ineptiores aptaverunt, ideo ratione depressi sunt ; et non valentes intelligere Spiritum a Verbo procedere, neque in alium procedere ab æterno, arctaverunt Scripturam ad intelligendum eam de temporali processione : ideo viam revelationis sibi clauserunt. Hæc est ergo ratio diversitatis in hujus articuli cognitione.

Controversia vero venit ex hujus articuli professione. Professio autem hujus articuli venit ab Ecclesia Latinorum ex triplici causa, videlicet ex fidei veritate, ex periculi necessitate, et ex Ecclesiæ auctoritate. Fides quippe dictabat hoc. Periculi quoque necessitas imminebat, ne forte aliquis hoc negaret : in quod periculum Græci inciderunt. Et Ecclesiæ auctoritas aderat : ideo sine mora exprimi debuit. — Negatio vero hujus articuli venit ex triplici causa, puta ex ignorantia, ex superbia, et ex pertinacia. Ex ignorantia, quia nec Scripturam intellexerunt, nec habuerunt congruam rationem, nec apertam revelationem. Ex superbia, quia quum reputarent se sciolos et vocati non fuerunt, noluerunt profiteri quod per eos inventum non fuit. Ex pertinacia, ne convincerentur, et ne irrationabiliter viderentur moveri, invenerunt per se rationes contra veritatem, et ausi sunt suam defensare sententiam, atque auctoritati Ro-

manæ Ecclesiæ obviare. Et ideo facti sunt hæretici, quoniam negaverunt fidei veritatem; atque schismatici, quoniam recesserunt ab Ecclesiæ unitate. Et quoniam hæreticorum et schismaticorum mos est, quum se non possunt rationibus communire, adversam partem accusare : ideo nos accusant et redarguunt tanquam curiosos, et tanquam excommunicatos et schismaticos. Curiosos, quoniam sine hujus professione articuli erat salus : quare ergo se intromiserunt Latini perquirere quod non fuit necessarium ad salutem? Sed ad hoc patet responsio, quia necessarium fuit ad vitandum periculum in quod ipsi inciderunt. Similiter dicunt nos excommunicatos quia corrupimus symbola in quibus per sanctos Patres sub excommunicationis pœna hoc fuit prohibitum. Ad quod patet responsio per prædicta, quia non corrupimus, sed perfecimus symbola. Nec sententia illa lata est contra perficientes, sed contra corrumpentes. Vel dici potest, sicut dicit Anselmus, quod novum fecimus : quod utique facere potuimus, quia Romana Ecclesia plenitudinem potestatis a beatissimo Petro Apostolorum principe accepit, in qua nulla Patrum sententia nec interdictum potuit ponere, nec arctare, nec ei præjudicare, nec ligare eam ad aliquid. Similiter dicunt nos schismaticos, quia a nobis divisio facta est : quum enim voluimus istud asserere, noluimus eos vocare. Ad quod responderi potest pro Latinis, quod eos vocare non fuit opportunum, quoniam sine eis Ecclesia potuit istud, et quia propter locorum distantiam laboriosum fuit eos vocare. Fuit quoque infructuosum, quia in Græcis non fuit jam sapientia tanta ut ante : imo ad Latinos transierat. Erat nihilo minus periculosum, quia periculum fuit ducere in dubium quod erat pro certo habendum. Et sic patet quod accusationes eorum sunt frivolæ. — Hæc Bonaventura.

Insuper Thomas : Simpliciter (ait) dicendum est, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, alias non esset distinctio

A inter Filium et Spiritum Sanctum. Quum enim divinæ personæ secundum nil absolutum distinguantur, oportet eas secundum originis relationes esse distinctas. Ideo si unus eorum non esset ab alio, non essent distinctæ personæ. Nec posset dici quod distinguerentur per diversum modum procedendi a Patre, ut quia Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diversus aut diceret distinctionem per oppositionem relationis, et sic rediret idem

B quod prius; aut diversitatem in absolutis, et ita non essent una essentia Filius et Spiritus Sanctus. Hæc Thomas in Scripto.

Idem affirmat in prima parte Summæ, quæstione tricesima sexta, ubi hanc rationem prosequitur plenius, dicens : Solis relationibus personæ divinæ distinguuntur ab invicem. Relationes vero non possunt personas distinguere nisi prout ipsæ relationes oppositæ sunt. Nam Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad

C Filium, alia ad Spiritum Sanctum : quæ quum non sint oppositæ, non constituunt duas personas, sed tantum ad unam Patris spectant personam. Si ergo in Filio et Spiritu Sancto non essent nisi duæ relationes quibus referrentur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut nec duæ relationes quibus Pater refertur ad eos. Ideo sicut persona Patris est una, sic sequeretur quod persona Filii ac Spiritus Sancti consisteret una, habens duas relationes oppositas duabus

D relationibus Patris. Hoc autem hæreticum est, quum tollat fidem Trinitatis. In divinis vero non possunt esse oppositæ relationes nisi originis, quæ accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Aut ergo Spiritus Sanctus est a Filio, sicut fatemur; aut Filius a Spiritu Sancto, quod nullus credit. His consonat ratio processionis utriusque : quia ut dictum est, Filius procedit a Patre per modum intellectus ut Verbum, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis ut

amor. Amorem vero oportet a Verbo procedere, quum nihil ametur nisi quod mentis apprehensione concipitur. Idem docet ordo rerum, quoniam nusquam invenitur quod plura procedant ab uno absque ordine, nisi in his solum quæ materialiter differunt. In ceteris est aliquis ordo in multitudine productorum : in quo sapientia Dei relucet. Si ergo ab una persona divina duæ procedunt personæ, oportet inter eas aliquem ordinem esse; nec alius potest assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Impossibile ergo est Filium et Spiritum Sanctum sic esse a Patre, quod unus eorum non procedat ab alio. — Unde et Græci processionem Spiritus Sancti intelligunt ordinem quemdam habere ad Filium, quia concedunt esse eum Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium; et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat : quod ex ignorantia aut protervia venit, quum nomen processionis communissimum sit inter omnia quæ ad originem pertinent qualemcumque. Hæc Thomas in Summa.

Præterea in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo vicesimo quarto, de his scribit diffusius : Manifestum est (inquiens) ex Scripturis, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, quia vocatur Spiritus Filii, et mittitur ab eodem : quod non esset, nisi esset ab ipso. Sed et apud Joannem Filius ait de Spiritu Sancto : Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. (*Joann.* XVI, 14.) Cyrillus item in epistola quam synodus Chalcedonensis recepit, ait : Spiritus Veritatis nominatur, et est Spiritus Veritatis, et profluit ab ea sicut ex Deo Patre. Sic et Didymus testatur in libro de Spiritu Sancto : Neque quid aliud est Filius, exceptis his quæ ei dantur a Patre; nec alia est Spiritus Sancti substantia, præter id quod ei datur a Filio. Rursus, in determinatione quinti concilii legitur : Sequimur per omnia sanctos Patres et Doctores Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum,

A Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem ; et suscipimus omnia quæ de recta fide et hæreticorum condemnatione exposuerunt. Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, præsertim in libro de Trinitate et super Joannem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio sicut a Patre. — Porro, si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia est ab ipso, sed propter diversam originem utriusque a Patre, redit in idem. Si B enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo seu processio utriusque. Duæ autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel per principium, aut subjectum. Ex parte termini, sicut origo equi differt ab origine bovis, secundum quod terminantur ad naturas specifice distinctas. Ex parte principii : ut si ejusdem speciei individua dicantur generari, quædam ex sola influentia cœlesti, quædam ex activa seminis virtute. Ex parte subjecti, sicut natura per C divisionem materiæ diversis communicatur : quæ distinctio in immaterialibus ac divinis locum non habet. Similiter ex parte termini, ut sic liceat loqui, non potest esse processionum in divinis distinctio, quia eamdem naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Utriusque ergo distinctio esse non valet, nisi ex parte principii. Principium vero originis Filii est Pater dumtaxat. Si ergo et solus Pater est principium processionis Spiritus Sancti, non erit alia D processio Spiritus Sancti a generatione Filii, nec Spiritus Sanctus distinctus erit a Filio. — Si vero dicatur quod differunt istæ processiones ex parte principii, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus ut Verbum, et Spiritum Sanctum per modum voluntatis tanquam amorem : contra hoc est quod intellectus et voluntas in Patre non differunt nisi secundum rationem. Ergo duæ processiones et duo procedentes sola ratione distinguerentur : quod est Sabellianæ impietatis.

Hæc ibi, quo multa scribuntur de hac ipsa materia.

Circa hæc loquitur Petrus : Dicendum quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio quadruplici ratione. Primo, propter Filii perfectionem. Non enim Patri perfecte assimilaretur in omnibus, his exceptis per quæ fit eorum personalis distinctio : inter quæ non est spiratio. Secundo, propter modum procedendi : quoniam Spiritus Sanctus procedit per modum amicitiæ liberalis, et talis amor duorum est, non tantum unius. Tertio, propter distinctionem ejus a Filio : quia personas distinguit sola oppositio relationis secundum originem. Nec potest dici quod distinguantur eo quod unus procedit per modum naturæ, et alius per modum amoris, quoniam modus iste quum dicat relationem eorum ad Patrem, distinguit eos a Patre, non ab invicem. Quarto, propter totius Trinitatis æqualitatem seu æqualem germanitatem vel dilectionem. Hæc Petrus.

Idem Richardus, qui hæc eadem parum diffusius exprimit. — Albertus quoque pene omnia quæ Thomas in tribus præallegatis scribit locis, hoc loco digessit.

Sed et Udalricus in Summa sua, libro tertio, contestatur : Principium processionis Spiritus Sancti dixerunt quidam Græcorum non esse Filium, sed Patrem tantummodo, eo quod in canone Scripturæ non invenitur expressum nisi quod a Patre procedit. Unde quum universaliter non sit audendum nobis aliquid dicere de supersubstantiali Deitate præter ea quæ in sacris Eloquiis sunt expressa, ut S. Dionysius ait (et probatur per illud ad Galatas :
Galat. I, 8. Licet nos aut angelus de cœlo evangelizet vobis præter id quod evangelizavimus, anathema sit; atque per illud Apocaly-
Apoc. XXII, 18. psis : Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas. Unde et in Deu-
Deut. IV, 2. teronomio Moyses jussit : Non adjicietis ad verbum quod loquor vobis, nec auferetis ex eo) : hinc Patres in symbolo Nicæni concilii, quod cantatur in Missa, dixerunt solum, Qui ex Patre procedit, ubi nos dicimus, Qui ex Patre Filioque procedit; et anathematizarunt eum qui aliter quam ibi habetur, docere præsumpserit. — Sed hoc est ita erroneum, quod scilicet Spiritus Sanctus procedat solum a Patre, quod sapientes præcipuique Doctores Græcorum, Chrysostomus, Didymus, Cyrillus, Athanasius, dicunt contrarium. Nam etsi hæc verba non habeantur in Scriptura canonica, tamen sunt ibi multa quæ sensum istum important. Nec dici potest quod Filius et Spiritus Sanctus distinguantur tantum in modo procedendi, videlicet quod Filius procedat per modum naturæ, Spiritus Sanctus per modum amoris : quia hi modi non habent inter se oppositionem realem, quæ est per relationes; sed tantum differunt ratione. Istud ergo expressum est in Scripturis quantum ad sensum; et hoc B. Dionysius dicit in sacris Eloquiis traditum. Unde quarto capitulo de Divinis ait nominibus : Irrationabile est et pravum non veritati intentionis intendere, sed dictionibus. Porro Christus solum dixit, Qui a Patre procedit : quia in *Joann.* XV, 26.
Patrem tanquam in auctorem consuevit referre quæ sua sunt, in tantum quod interdum quodammodo negat suum esse, quod certum est esse suum : Mea (inqui- *Ibid.* VII, 16.
ens) doctrina non est mea. Multo fortius quando Spiritum Sanctum sic dicit esse a Patre quod non negat eum esse a se, imo per verba æquipollentia hoc affirmat, intelligendum est eum ideo sic esse locutum, quia hoc ipsum habet a Patre quod Spiritus Sanctus procedit a se. Scriptura vero prohibens aliud doceri, *aliud* vocat alienum a fidei veritate, puta errorem et falsitatem. Itaque quum ait, Qui a Patre procedit; intelligitur, tam immediate quam per Filium. Unde Hilarius duodecimo de Trinitate dicit Spiritum Sanctum esse ex Patre per Filium. Hæc Udalricus.

At vero Ægidius ad quæstionem hanc respondendo, primo recitat præfatam Thomæ et aliorum positionem, dicentium quod ad personalem distinctionem Filii ac Spiritus Sancti non sufficit inter voluntatem

et intellectum distinctio sola secundum rationem. [Istud autem, ait, improbatur,] quia non oportet tantam esse unitatem in principiatis seu originatis, ut in principio. Omnis namque sapientia creatarum mentium est a Deo, similiter omnis pulchritudo creaturarum ab increata pulchritudine; et in rebus creatis differunt pulchritudo ac sapientia, non tamen in Deo. — Verumtamen Ægidius postea tenet positionem præfatam, quam hic sic reprobare videtur. Deinde declarat quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, et quod aliter non posset distingui ab eo : quia Pater producit Filium sibi in cunctis simillimum, demptis his per quæ ab invicem personaliter distinguuntur, inter quæ non est hoc quod Spiritus Sanctus procedat solum a Patre. Istud prolixe et obscure exponit : idcirco pertranseo.

Præterea Scotus in hac asserit quæstione : Differunt Græci variis modis a Latinis. Nam aliqui Græcorum dixerunt quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, sicut Magister refert in littera; aliqui vero, quod tantum a Patre. Nam et Damascenus in epistola quadam de Trisagio loquitur : Ex Patre Spiritus Sanctus est; Filii autem Spiritus est, sed non ex Filio. Unde Lincolniensis in fine epistolæ Damasceni ponit hanc notulam : Si duo sapientes unius veritatis et non propriæ dictionis amatores, etc. Dicit ibidem non esse credendum, quod sancti Doctores Græci qui canonizati sunt, ut patet distinctionibus duodecima et sextadecima, in dictis fuerunt hæretici; nec tantus doctor ut est Damascenus, et alii quidam. Nec putandum quod nos Christiani, qui tenemus Spiritum Sanctum ex utroque procedere, simus hæretici. Hinc dominus Lincolniensis exponit, bene posse dici quod Spiritus Sanctus sit Spiritus Filii, et a Filio. Quamvis Græci priores fuerunt quasi sub dubio, et ante statutum Ecclesiæ fassi sunt Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii; verumtamen posteriores Græci plus asseruerunt, videlicet quod non sit a Filio, quoniam parvus error in principiis, fit magnus in

A fine. Quidquid igitur ipsi dicant, tenendum est modo quasi pro articulo fidei, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio. Quod ita probatur : Quodcumque suppositum habet principium productivum sufficiens, potest principio illo producere, si supposito illi aliunde non repugnet producere. Sed talis est persona Filii ad productionem Spiritus Sancti. Habet namque idem principium producendi Spiritum Sanctum quod Pater, eamdem videlicet voluntatem. Nec repugnat illi principio ut B est in Filio, producere Spiritum Sanctum. Nulli namque supposito habenti principium productivum repugnat producere illo principio, nisi præintelligatur habere productionem adæquatam illi principio. Sed voluntas ut est in Filio, non præintelligitur habere productionem adæquatam suæ fecunditati : quia productio per modum intellectus, qua producitur Filius, prior est productione per modum voluntatis. Ergo Filius una cum Patre potest per voluntatem producere Spiritum Sanctum. C Hæc Scotus.

De his Guillelmus Parisiensis in libro suo de Trinitate, vicesimo secundo atque vicesimo tertio capitulis, scribit : Quam bonus est Deus Pater, tam bonus est Filius ejus : idcirco æqualiter diligendi et mutuo æque dilecti. Ideo ante omnem creaturam ab utroque est unus et idem amor, quo se invicem diligunt quantum diligendi consistunt. Denique omne uniens alios, necessario magis unum est quam qui uniuntur in ipso aut per ipsum. Necessario D ergo prima amicitia qua nectuntur et se invicem amant Pater et Filius, magis una est in se quam ipsi amantes : ipsi autem essentialiter unum sunt. Hæc ergo non solum secundum essentiam una est, sed etiam in quantum amicitia. Est ergo una amicitia unusque amor inter eos et ab ipsis. Imo si essent duo aut plures amores, indigerent alio vinculo ad suam societatem ac unionem. — Item, eadem est bonitas Patris ac Filii, quam uterque in altero diligit : ideo de eadem bonitate est

alteri in alterum dilectio. Duobus autem ex eodem se invicem diligentibus, necessario erit idem amor ab eodem secundum idem emanans. (Ad istud probandum multas argumentationes adducit hic doctor vicesimo tertio præallegati libri capitulo.) Hæc Guillelmus.

Antisiodorensis quoque in Summa sua, libro primo, tractatu de Processione Spiritus Sancti, compendiose atque idonee arguit contra Græcos. Sed in præinductis sensus verborum ejus expressus est.

Ad objecta igitur respondendo, dicendum quod sicut divinus Dionysius et Gregorius Nazianzenus non asseruerunt Spiritum Sanctum a Filio procedere, ita nec negarunt nec dixerunt contrarium. Unde Alexander respondet, quod ita locuti sunt ad innuendum quod in Patre est ratio primæ originis ac primi principii, et duplex modus emanationis: unus quo generat Filium, alius quo producit Spiritum Sanctum. Thomas vero respondet, quod locutiones istæ SS. Dionysii atque Gregorii sunt symbolicæ, idcirco ex eis argumentatio non procedit, ut idem beatus ait Dionysius in epistola sua ad Titum : Symbolica (inquiens) theologia non est argumentativa, est enim similitudo quantum ad aliquid, non quoad omnia. Atque ut addit Petrus, Similitudo est quoad habitudinem horum ad unum principium, non autem horum ad invicem.

Ad auctoritates Damasceni respondet Bonaventura, quod non ei consentiendum est in hac parte, quoniam fuit tunc quando orta est ista dissensio inter Latinos ac Græcos. Attamen ut addit Bonaventura, Damascenus loquitur caute, quia non dicit quod Spiritus Sanctus non sit a Filio; sed dicit, Non dicimus eum a Filio : quia Græci non confitebantur quod esset a Filio; nec tamen negabat hoc, sed eorum maledicta progenies addidit ad paternam dementiam, et dicit quod non procedit a Filio nisi temporaliter. Hæc Bonaventura. — Eodem modo respondet Thomas : Da- A masceno, inquiens, in isto non creditur, quia fertur fuisse tunc quando incepit hæc controversia. Tamen non negat quin Spiritus Sanctus sit a Filio, sed dicit se non concedere quod sit ex Filio, quia adhuc apud Græcos in dubium vertebatur.

Verum ut supra est allegatum, Damascenus in quadam epistola dicit quod Spiritus Sanctus non sit a Filio. Et hoc excusat Durandus, dicendo quod Damascenus scripsit hoc ante determinationem ac promulgationem sententiæ de proces- B sione Spiritus Sancti ab utroque. Cui excusationi obviare videtur quod in prima parte Summæ, quæstione tricesima sexta, asserit sanctus Doctor : Spiritum Sanctum non procedere a Filio, primo introductum fuit a Nestorianis hæreticis, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in synodo Ephesina. Quem errorem secutus est Theodoricus Nestorianus, et plures post eos, inter quos fuit et Damascenus. — Ad [hanc] auctoritatem Damasceni dico, quod si dixisset Spiritum Sanctum non C esse a Filio, postquam sibi innotuit Ecclesiam determinasse oppositum, expeditum mox esset, quia argueretur tanquam hæreticus. Si autem hoc dixit ante statutum Ecclesiæ, excusaretur : quemadmodum modo doctores contradicunt sibi in materia theologiæ, et tamen una pars est necessarie vera; nec tamen hæreseos arguuntur quamdiu Ecclesia non determinat quid sit tenendum. Qui vero post determinationem Ecclesiæ scienter contrarium diceret, esset hæreticus.

p. 462 C.

D Ad istud quod inductum est de concilio, Thomas respondet in Summa : In quolibet concilio institutum est symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur : ideo sequens concilium non composuit symbolum aliud, sed quod in primo continebatur concilio, per aliqua verba adjuncta exposuit contra hæreses insurgentes. Hinc in determinatione Chalcedonensis synodi legitur, quod illi qui fuerunt congregati in Constantinopolitano concilio, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt :

non quod minus tradita esset a præcedentibus qui apud Nicæam fuerant congregati, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarabant. Quoniam ergo tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuit error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur. Postea vero insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et firmabantur. Tamen in hoc ipso quod Spiritus Sanctus dicebatur a Patre procedere, continebatur implicite quod et a Filio esset procedens. — Hæc Thomas, qui hæc eadem scribit in Summa contra gentiles, libro quarto, capitulo vicesimo quinto. — Bonaventura demum respondet, quod nec in conciliis Patrum omnia continentur quæ pertinent ad credenda et ad mores. Nam in Nicæno concilio nihil habetur de descensu Christi ad inferos. Distinctionem quoque Alexandri in principio responsionis ad quæstionem hanc positam, dicit Bonaventura nunc exsufflandam, affirmantis Spiritum Sanctum eodem modo procedere a Patre et Filio quemadmodum a duobus lignis una progreditur flamma.

Ad cetera patet ex præinductis responsio. Nempe ad illud quod quæritur, unde Latini hoc habeant, quod Spiritus Sanctus ex utroque procedit : dicendum quod ex Scripturis multis rite et catholice intellectis, imo ex protestatione multorum sanctissimorum virorum desuper illuminatorum. Cur autem ipsis Græcis non sit revelatum : jam patuit, quod multi sancti eorum Doctores id cognoverunt et conscripserunt, ceteri ex sua pertinacia privati sunt illuminatione divina. Porro quod anathematis nos arguunt, jam est solutum : quia et Romanus Pontifex sufficientis fuit auctoritatis hoc addere; nec intentio Patrum fuit, prohibere declarativam additionem ex rationabili causa, sed additionem aliquid contrarium sapientem.

A

Ad alia tria dicendum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Patre et Filio tanquam ex uno principio, quemadmodum creaturæ ex tribus personis sicut ex uno creatore, in quantum tres personæ sunt Deus unus et ejusdem potentiæ.

Postremo, Spiritus Sanctus in Filio perhibetur quiescere, non quasi non procedat a Filio, quum et Filius dicatur in Patre quiescere, a quo vere procedit. Scriptum est enim : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. *Joann. I, 18.* Et idem Filius protestatur :

B

Ego in Patre, et Pater in me est. *Ibid. XIV, 11.* Nihilo minus ait : Exivi a Patre. *Ibid. XVI, 28.* Quiescit ergo Spiritus Sanctus in Filio quemadmodum amor amantis in amato, seu tanquam in objecto, non veluti in subjecto. Quiescit item in Filio secundum naturam ejus humanam, juxta illud : Vidi Spiritum descendentem et manentem super eum. *Ibid. I, 32.*

QUÆSTIO II

C

SEcundo quæritur, **An Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo.**

Videtur quod non, quia ut dictum est, sola oppositio relativa penes originem sumpta, est ratio distinctionis personalis in divinis.

In oppositum est quod Filius eo ipso quo Filius, et quo per intellectum emanat a Patre ut Verbum, distinguitur a Spiritu Sancto, prout ille procedit a Patre per vo-

D

luntatem ut amor spiratus, et per modum liberalis donationis, nec revera est Filius.

In hujus quæstionis determinatione doctores magni diversimode sentiunt : quia ut in præcedenti patuit quæstione, Thomas, Albertus, Petrus, Udalricus, tenent quod non. Idem tenent Ægidius, Durandus, et alii multi. Verum Henricus Quodlibeto quinto tenet oppositum, et consentit ei in hoc Scotus. Porro motiva Henrici et Scoti infra tangentur.

Ait ergo Doctor solennis : Hic oportet A intelligere primo, quum personarum distinctio in Deo non sumatur nisi penes emanationes ad intra, quod ipsæ emanationes aliter respiciunt id a quo emanant, et aliter id ad quod terminantur. Nam ex parte ejus a quo emanant, sufficit quod in ipso sint distinctæ rationes atque principia secundum quæ dicuntur emanare. Ex parte vero ejus ad quod terminantur, requiritur illarum diversitas et distinctio in esse, ut sint emanationes distinctæ. Verbi gratia, generare hominem et B depingere imaginem suam, sunt emanationes diversæ, quæ ab eodem supposito procedunt penes diversas rationes et principia in ipso : quæ sunt natura et ars. Ad idem tamen terminari non queunt, sed necessario ad diversa. Transferendo ergo ea quæ in creaturis videmus, quantum possibile est, ad divina : quum generatio Verbi et processio Spiritus Sancti sint emanationes penitus diversæ in Deo, quamvis ambæ procedant ab eadem persona, videlicet Deo Patre, secundum distinctas ra- C tiones in ipso personaliter indistinctas, quæ sunt natura et voluntas; tamen necessario requirunt veram distinctionem terminorum in esse perfecto emanantium, qui sunt Filius et Spiritus Sanctus. Talis autem distinctio non potest esse nisi secundum rem aliquam in Deo, quæ non est nisi personalis. Oportet ergo ut Spiritus Sanctus personaliter distingueretur a Filio quamvis non procederet ab eo, quum emanationes istæ nequaquam ad eamdem valeant terminari personam. Sicque oportet D fateri Spiritum Sanctum distingui a Filio in quantum ambo diversimode procedunt a Patre, etiam si a Filio non procederet. Quamvis enim ex parte principii non exigatur personarum distinctio, requiritur tamen ex parte termini : quoniam terminos emanationum oportet esse perfectos in esse subsistentiæ; non autem principia, sed sufficit quod sint in eodem perfecto ut distinctæ rationes agendi. Ideo quamvis Spiritus Sanctus non emanaret a Filio, adhuc tamen per comparationem ad Filium distingueretur ab ipso. Si enim sic non distinguitur a Filio, hoc est vel quia sunt unum in substantia, aut tantum unus in persona. Non primo modo, quoniam sic nec a Patre distingueretur. Ergo quia essent unus in persona. Quod sic reprobatur : Solum per id habet res essentialiter personaliterque distingui a quolibet alio, per quod essentialiter et personaliter constituitur in esse. Sed Pater constituitur in esse personalitatis proprietate paternitatis, et non alia : quoniam communis spiratio activa nullius est personæ constitutiva, quum quasi sequatur personas in esse personali jam constitutas. Ergo Pater sola paternitate a quolibet alio distinguitur, imo et a Spiritu Sancto distingueretur, quamvis a Patre non procederet ipse Spiritus Sanctus, dum tamen esset procedens a Filio : sic et Spiritus Sanctus quamvis non procederet a Filio, Filius tamen proprietate suæ filiationis ab ipso esset distinctus. Hæc Henricus.

Cui concordans Scotus sic arguit : Augustinus quinto de Trinitate, Ex hoc, inquit, apparet quod Filius non sit Spiritus Sanctus, quoniam Filius non exit a Patre quomodo datus, sed ut natus ; Spiritus Sanctus vero exit non ut natus, sed ut datus. — Præterea, unumquodque eodem formaliter constituitur in esse et distinguitur ab omni alio : quia eodem quo in se est ens, est divisum ab aliis. Filius autem non activa spiratione, sed filiatione in esse constituitur personali : ergo per illam differt ab alio omni. Sed dato quod Spiritus Sanctus ab ipso non procederet, adhuc stat et manet in eo formale illud principium suæ distinctionis ab aliis : et sic per illud personaliter distingueretur a Spiritu Sancto. Item, si Pater per impossibile non spiraret, adhuc distingueretur a Spiritu Sancto : ergo et Filius. — Præterea, emanationes per modum naturæ et voluntatis sunt ita distinctæ, quod impossibile et incompossibile est unam esse aliam. Si autem emanationes sunt incom-

possibiles, non possunt eumdem habere terminum seu ad unum terminari suppositum; et quamvis Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nihilo minus alia esset emanatio qua Filius per modum naturæ procedit a Patre, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis ab eodem. Ergo et termini processionum istarum, videlicet Filius et Spiritus Sanctus, personaliter distinguerentur, quamvis unus eorum non esset ab alio. — Amplius, si Filio non spirante Spiritum Sanctum, vis generativa in Patre et vis spirativa in eo, non sufficerent ad agendum realem distinctionem in emanationibus illis, ergo nec modo vis spirativa in Patre et Filio, et vis generativa in Patre, ad hoc sufficerent : quoniam tantum differt vis generativa in Patre a vi spirativa in ipso, quantum a vi spirativa in ipso Patre ac Filio, quum eadem sit vis spirativa in ambobus. Ideo dico quod non sequitur formaliter, Si Spiritus non est a Filio, non distinguitur ab eo : quamvis hoc sequatur concomitanter. Filius enim habet eamdem voluntatem non infecundatam ad spirandum, quam habet Pater. Ideo si Filius non spiraret, nec Pater. Sicque concomitanter sequitur, Si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, ergo non differt ab eo : quia nec esset, quum nec a Filio neque a Patre procederet. Hæc Scotus.

Circa hæc multa scribit Durandus, fortiter tenens quod Spiritus Sanctus non posset distingui a Filio nisi procederet ab eo, quia secundum Anselmum in libro de Processione Spiritus Sancti, in divinis est unitas ubi non obviat aliqua relationis oppositio. Sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nulla oppositio relationis esset inter eos. Item Augustinus sexto de Trinitate, capitulo secundo, dicit quod Pater non distinguitur a Filio nisi quia refertur ad ipsum. Ergo similiter Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio nisi referretur ad ipsum : non autem referretur ad Filium nisi ab ipso procederet, quum in divinis non sunt relationes reales

A nisi originis. Opinio quoque aliorum stare non valet, quoniam diversi modi emanandi non sufficiunt ad personalem productorum distinctionem; sed sicut Pater est una persona habens duas proprietates per quas est gignens et spirans, sic esset tantum una persona emanans a Patre, quæ duas haberet proprietates, et diceretur genita ac spirata. Ubicumque namque est causa formalis atque sufficiens distinctionis, ibi oportet esse distinctionem : sed plures relationes disparatæ sunt in Patre, nec dis-
B tinguunt ipsum in plures personas. Ergo relationes disparatæ non sunt ratio sufficiens distinctionis personarum. Si autem Spiritus Sanctus non procederet a Filio, inter eos non essent relationes nisi disparatæ : ergo personaliter differre non possent, sed solum sicut una persona differt a se ipsa secundum proprietates diversas. Verum ad hoc dicunt non oportere tantam esse distinctionem in principiis ut in principiatis : ideo relationes disparatæ sufficiunt ad distinguendum personas produ-
C ctas, et non ad distinguendum personam producentem in duas. — Hæc Durandus, qui contra solutionem istam disceptat, et positionem suam prosequitur.

Richardus vero tangit utriusque opinionis motiva, et manet neutralis.

Porro ad argumenta Henrici et Scoti, quum dicunt, Si Spiritus procederet tantum a Filio, non a Patre, adhuc distingueretur a Patre, et rursus dato quod solum procederet a Filio, adhuc manet distinctus a Patre et Filio proprietate persona-
D li : respondent Durandus et alii quidam, quod suppositio illa non solum non est possibilis, sed etiam incompossibilis et contradictionem includens, ideo mirum non esse, si falsa et impossibilia ex ea sequantur. Quum enim de ratione Filii sit esse a Patre, impossibile est aliquid procedere a Filio quod non procedat a Patre saltem mediate. Conformiter quum dicitur, Dato quod non procedat a Filio, etc., dicunt quod suppositio ista tollit rationem distinctionis Spiritus Sancti a Filio, veluti

si dicatur quod si homo non sit rationalis, adhuc differt a bruto. — Sed contra hoc arguit Scotus : Ista responsio peccat primo, eo quod quædam sunt consequentiæ naturales, in quibus consequens est per se de intellectu antecedentis; et quædam sunt consequentiæ accidentales quæ tenent per loca extrinseca, in quibus antecedens non potest esse verum sine consequente, consequens tamen non est per se de intellectu antecedentis : ut quandocumque antecedens causa est consequentis sicut subjectum causa est passionis, et per locum a simili. Positio ergo potest includere opposita consequentia naturali, et ita nil ponit. Si vero ponit sive includit unum oppositum consequentia naturali, et aliud consequentia accidentali : sic aliquid ponit, et ea permissa*, concedendum est quod naturali consequentia sequitur, atque negandum quod sequitur consequentia accidentali, quum non sit per se de intellectu antecedentis, imo repugnat ei : ut si ponatur quod homo non sit risibilis, et arguatur, Si Socrates est homo, est risibilis; neganda est consequentia, quia destruitur per hoc quod consequens non includitur in antecedente. Sic autem est in proposito. Nam Spiritus Sanctus non est inclusus in Filio, quia Filius non habet spirationem activam simul, ita quod Filius et Spiritus Sanctus non distinguantur per relationes oppositas. [Attamen in supposito Filius et Spiritus Sanctus distinguerentur per relationes disparatas.] Istud probat prolixe, et efficaciter, ut apparet.

* premissa

Quum ergo in ista quæstione sit tanta magnorum doctorum dissensio, tantaque difficultas, advertendum diligenter quid de hac re sensit Anselmus, vir illuminatus, subtilis et sanctus. Itaque in libro suo de Processione Spiritus Sancti, inter cetera protestatur : Quamvis Græci negent Spiritum Sanctum a Filio procedere, credunt tamen et confitentur Deum de Deo esse nascendo, utpote Filium a Patre, et Deum esse de Deo procedendo, videlicet Spiritum Sanctum a Patre. Sed quum di-

A citur, Filius est de Patre, et Spiritus Sanctus est de Patre, insinuatur quod id quod est Filius et quod est Spiritus Sanctus, habent de Patre; sed alio modo intelligitur Filius esse de Patre, et aliter Spiritus Sanctus. Filius enim est de Patre suo, quia est Pater ejus. Spiritus Sanctus autem non est de Deo Patre suo, sed tantum est de Deo qui est Pater. Ergo Filius secundum quod est de Deo, dicitur Filius ejus; et ille de quo est, dicitur Pater ejus. Spiritus Sanctus vero non secundum quod est de

B Deo, est Filius ejus ; nec is de quo est, est Pater ejus. Hæc itaque sola causa pluralitatis est in Deo, quoniam his duobus modis est Deus de Deo : quod totum potest dici relatio. Nam quoniam Filius exsistit de Deo nascendo, et Spiritus Sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis et processionis referuntur ad invicem, ut diversi atque ab invicem alii. Filius ergo, ut interim aliam causam taceam, quoniam nondum constat quod Spiritus Sanctus de illo sit ac procedat, ideo non est Spiritus

C Sanctus, nec Spiritus Sanctus est Filius : quia Filius nascendo habet esse de Patre; Spiritus Sanctus vero non nascendo, sed procedendo. Supra dicta itaque relationis oppositio ex hoc nascens, prædictis duobus modis prohibet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum de se invicem dici, et propria singulorum aliis tribui. Quamobrem Spiritus Sanctus, qui est de Patre procedendo, non est ille qui est de Patre nascendo. — Rursus Anselmus in eodem apertissime scribit tractatu : Habent uti-

D que a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed modo diverso : quoniam alter nascendo, alter procedendo, ut alii sint per hoc ad invicem, ut est dictum. Idcirco quum nascitur unus, non potest cum eo nasci ille qui per hoc est alius ab eo : quia non similiter nascitur, sed procedit. Nam etsi per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi quia alter nativitate, alter processione est de Patre. — Hæc Anselmus, cujus positio rationabilis esse vide-

tur. Unde in hac parte positio Henrici et Scoti plus placet.

A

Potissimum vero argumentum alterius opinionis, videlicet quod in divinis non est distinctio nisi per relationis originem, Scotus solvit, dicendo : De facto relationes multiplicant Trinitatem. Et si ponatur quod Spiritus Sanctus non est a Filio, distinguerentur non per relationes oppositas, sed disparatas. Unde dico quod sicut hæc relatio, in quantum hæc relatio, et non per suppositum aut fundamentum suum, distinguitur a relatione opposita, ita distinguitur ab omni relatione disparata per rationem suam formalem, sicut albedo distinguitur a dulcedine et sapore.

B

Hinc ait Richardus : Non est Anselmi intentio quin ad personalem distinctionem sufficeret relationum disparatio, quæ esset inter Filium et Spiritum Sanctum etiam si Spiritus Sanctus non esset procedens a Filio : quod satis expresse videtur sentire Anselmus in libro de Processione Spiritus Sancti. Hæc Richardus.

C

Et potest his ratio addi. Quum enim Spiritus Sanctus non procedat a Patre et Filio in quantum sunt duo seu distincti, sed in quantum sunt unum et sub eadem ratione seu secundum eumdem modum processionis, non magis distinguitur Spiritus Sanctus a Filio per hoc quod procedit a Patre et Filio, quam si a solo procederet Patre, quamvis multiplicior sit ratio distinctionis Spiritus Sancti a Filio per hoc quod procedit ab eo. Itaque dico cum Scoto, verum esse quod personarum distinctio in divinis non est nisi per oppositas relationes originis : et hoc, de facto, quia videlicet revera sic est, quod Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit. Nihilo minus quod jam dictum est, veritatem sortitur.

D

Hinc Henricus : Dictum, inquit, illud Boetii, quod omnia in divinis sunt idem ubi non obviat relationis oppositio, dupliciter potest intelligi. Primo, quod illæ relationes sibi invicem obviant per contrarietatem, sicut paternitas et filiatio. Secundo, quod illæ relationes obviant unitati substantiæ, non per contrarietatem ad illam aut invicem, sed sic, ut non sit unitas sola in eorum substantia quorum sunt illæ relationes, imo sit in illis personalis distinctio. Primo modo obviatio relationis non est nisi secundum relationes contrarias ; sed secundo modo bene esset per relationes disparatas. Hæc Henricus.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio in quantum sunt unum.**

Videtur quod non. Primo, quoniam actio est suppositi : ergo actus spirandi non convenit Patri ac Filio nisi ut sunt personæ ; sic autem sunt duo. — Secundo, quia Spiritus Sanctus procedit a Patre ac Filio ut nexus et unio, communisque et mutuus amor amborum : sed non convenit eis uniri et invicem se amare, nisi ut sunt duo : ergo sic convenit eis spirare. — Tertio, spiratio est actus personalis : actus vero personales personis conveniunt secundum earum esse personale, ergo secundum esse distinctum. — Quarto, quia ut in littera introducitur auctoritas Augustini, Spiritus Sanctus principalius procedit a Patre : ergo non ab utroque ut unum sunt.

In oppositum est auctoritas Augustini quinto de Trinitate, quo docet quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. — Denique, quum agere sit personæ, unus actus spirandi non egreditur a duobus suppositis nisi in quantum sunt unum. — Rursus, Patri et Filio convenit spirare in quantum eamdem habent voluntatem et vim spirativam seu communem notionem.

Ad hoc Thomas respondet : Omnis actus originaliter refertur ad duo, videlicet ad agentem, et ad actionis principium. Porro

agens est ipsum suppositum, principium A vero actionis seu ratio agendi, est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo quod ly in quantum, potest notare conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt plures ac distinctæ personæ, quia ab eis pluribus ac distinctis procedit. Si vero dicat conditionem principii actionis, sic procedit ab eis in quantum sunt unum. Quum enim una operatio non sit nisi ab uno principio, B oportet esse aliquid unum in Patre et Filio quod sit principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex : quo una et simplex persona, videlicet Spiritus Sanctus, producitur ac procedit. Hæc Thomas in Scripto.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione tricesima sexta, articulo quarto, scribit : Pater et Filius in omnibus unum sunt in quibus inter eos relationis oppositio non distinguit. Quumque in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non C opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Et quamvis principium designet proprietatem potius quam personam, tamen significat eam per modum substantivi, quemadmodum nomina ista, pater, filius, etiam in rebus creatis. Ideo numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Quemadmodum ergo Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ seu essentiæ significatæ hoc nomine, Deus; ita sunt unum principium D Spiritus Sancti propter proprietatis unitatem significatæ nomine isto, principium. Itaque, si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre ac Filio in quantum sunt unum in virtute hac spirativa, quæ quodammodo designat divinam naturam cum proprietate. Nec inconveniens est unam atque eamdem proprietatem in duobus esse suppositis quorum est una natura. Iterum, si considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures, quia procedit ab eis ut amor unitivus amborum. Hæc in Summa. — Idem in Summa contra gentiles, libro quarto.

Concordat Petrus : Actus (inquiens) spirandi egreditur a Patre et Filio ut sunt unum in potentia spirativa : in qua unitate intelligitur unitas essentiæ, in hoc quod dicitur *potentia;* et unitas notionis, in hoc quod dicitur *spirativa*. In inferioribus autem, in quibus realiter differunt forma substantialis et accidentalis, et forma communis ac propria, unus actus communis aliquorum suppositorum essentialis, est ab una forma essentiali communi, ut in hominibus vivere ab anima; actus vero communis accidentalis, ab una communi forma accidentali, ut scire a scientia : ad quem tamen præexigitur communis forma substantialis, videlicet una anima in specie, seu anima rationalis, et una potentia ejus, videlicet intellectus. Porro actus proprius est a propria forma : ad quem præexigitur communis forma substantialis, non accidentalis. In divinis autem non est forma substantialis et accidentalis, sed essentialis ac relativa; est quoque ibi hujusmodi forma communis ac propria. Forma vero essentialis ac relativa differunt ibi ratione dumtaxat; forma autem relativa communis et propria differunt etiam re, sed non essentia. Denique in divinis est forma essentialis communis tribus, ut divina essentia; formaque relativa communis duobus, sicut vis spirativa ; forma etiam relativa propria uni : atque ad utramque præsupponitur forma essentialis. Et juxta differentiam harum formarum sunt in divinis actus differentes. Est enim ibi actus essentialis communis tribus, ut intelligere, velle. Est et alius actus ibi personalis communis duobus, sicut spirare. Est item ibi actus proprius personalis, ut generare, qui secundum rationem et modum intelligendi egreditur a paternitate. Sicque in potentia spirativa una communi et in potentia generativa una propria, cointelligitur una

communis divina potentia seu essentia. A Unde potentia spirativa dicit essentiam et notionem : et ita dicit partim quid absolutum, et partim quid respectivum aut relativum, ut dictum est supra septima distinctione, de potentia generativa. Quemadmodum enim potentia generativa dicit duo, videlicet potentiam quæ est essentialis, et actum qui est notionalis, unde dicit quid essentiale tractum ad significationem personalem ; ita potentia spirativa. Hæc Petrus. — Verumtamen de hoc arbitror p. 346 B. sentiendum prout supra septima scripsi B distinctione.

Circa hæc ait Richardus : Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum plures sunt in personis, et unum in potentia spirativa : quia potentia spirativa quantum ad modum essendi necessarium ad hoc ut per eam sit actus spirandi, de necessitate præsupponit quoad modum intelligendi, conceptionem Verbi a Patre. Hinc talis distinctio de necessitate requiritur ad actum spirandi. Rursus, quum Spiritus Sanctus procedat a Patre C et Filio una spiratione, et unam operationem esse oporteat ab una potentia, oportet ut in Patre et Filio sit una potentia spirativa, per quam sint unum principium Spiritus Sancti, non duo principia. Hinc Gregorius decimo *extra* de Summa Trinitate et fide catholica : Fatemur quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione, procedit. Porro qui dicunt quod Pater posset D spirare quamvis non generaret, quamvis concedant quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, qui plures sunt in persona, et unum in potentia spirativa; attamen negant quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt plures in personis, et in spirativa potentia unum. Quidquid vero sit de hoc, constat quod formalius (ut sic loquar) procedat ab eis ut sunt unum in potentia spirativa, quam in quantum sunt plures in persona. — Præterea, si quæratur an potentia spirativa dicat *quid* vel *ad aliquid*, respondendum quod sicut potentia generativa dicit divinam naturam cum modo habendi eam non ab alio, et ita cum proprietate innascibilitatis, in qua includitur primitas ad actum gignendi; sic potentia spirativa dicit voluntatem divinam cum modo habendi eam non ab alio per spirationem, et ita cum ratione inspirabilitatis, in qua includitur primitas ad actum spirationis. Sicque potentia spirativa dicit *quid* et *ad aliquid* simul, formalius tamen *ad aliquid;* quia formalius nominare videtur modum habendi voluntatem divinam, quam ipsam voluntatem. Hæc Richardus.

Bonaventura quoque his consonans, ait : Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum in fecunditate voluntatis. Una quippe est in Patre Filioque fecunditas voluntatis, sicut et una voluntas, quum sint una substantia. Et ista fecunditas convenit eis quia uterque est improcessibilis. Innascibilitas enim (quæ idem est in Patre quod primitas) et primum et principium, idem sunt; et ratio primitatis est ratio principiandi sive fecunditatis. Quoniam ergo Pater prior est omni emanatione, scilicet processione et generatione, quia non generatur neque procedit : idcirco utroque modo principium est. Et quoniam Filius prior est emanatione processionis, non generationis : idcirco principium est spirandi, non generandi. Quia vero Spiritus Sanctus neutro modo se habet, neutro modo principium est. Hinc quamvis Spiritus Sanctus a duobus procedat, quia tamen procedit ab eis non ut sunt differentes, sed ut in eis est una fecunditas voluntatis, procedit ab eis ut unum sunt. Pater namque et Filius non spirant in quantum Pater et Filius, sed secundum quod voluntatis fecunditas est in eis. — Quum ergo inquiritur : si procedit ab eis in quantum unum sunt, aut ergo in quantum unum sunt in substantia, aut in notione, aut in persona : dicendum quod in quantum unum sunt in fecundi-

tate voluntatis, prout illa voluntas tracta est ad notionem per fecunditatem : quæ fecunditas cum ratione primitatis significatur per hoc quod est improcessibilis. Et hoc est quod in libro de Processione Spiritus Sancti dicit Anselmus, quod Pater et Filius spirant secundum quod uterque est idem Deus, non secundum quod Deus simpliciter, sed secundum quod deitas in utroque : hoc est considerare voluntatem in personis. — Si igitur quæras an spirant in quantum unum in substantia, aut notione, aut persona : responderi potest dupliciter, secundum duas opiniones. Nam aliqui dicunt quod potentia generandi non differt a generatione seu paternitate, nisi in modo loquendi, et ita dicit notionem, videlicet personalem proprietatem, ut generatio, licet alio modo. Similiter isti dicunt quod fecunditas voluntatis seu vis spirativa dicit eamdem notionem quam spiratio, quamvis alio modo : quia vis spirativa dicit ut in ratione aptitudinis, spiratio in ratione actus. Et ita secundum hos, Pater et Filius spirant in quantum sunt unum notione. Alii dicunt quod sicut potentia generandi dicit naturam in persona, et ita essentiam personaliter ; sic vis spirativa dicit voluntatem ut voluntas in personis quibusdam fecunda est. Sicque Pater et Filius spirant in quantum unum in essentia seu natura aut voluntate, ut dicatur magis proprie, voluntate considerata in personis. Quælibet harum positionum satis probabilis mihi videtur. Hæc Bonaventura.

Albertus quoque hic protestatur, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum in quantum sunt unum in virtute spirali seu spirativa : quæ virtus, secundum eum, est media, id est, medio modo se habet, inter essentiam pure (id est penitus) absolute acceptam, et inter personam pure relative sumptam, prout supra septima distinctione dixit potentiam generativam dicere aliquid absolutum et aliquid relativum. Atque ut addit, vis generativa et spirativa differunt secundum comparationem ad actus, quia sic differunt quemadmodum A spirare et generare. Si autem accipiantur in sua radice, non differunt re, sed ratione : quoniam generativa radicatur in radice (id est in essentia) ut est natura ; spirativa vero fundatur in ea secundum quod est voluntas, non quidem comparata ad extra, ut ad creatum, sed ut voluntas amoris communicandi tantum bonum quantum est ipse communicans. Hæc Albertus.

Cf. p. 342 D supra.

Udalricus demum his quæ a Thoma et Alberto dicta sunt, prorsus concordat.

Ægidius tamen circa hoc cavillationem B inducit, affirmans auctores positionis prætactæ, qua dictum est Patrem et Filium esse principium Spiritus Sancti in quantum unum sunt in virtute spirativa, non autem in persona, ignorare vim verbi : quia ut ait Ægidius, reduplicatio solum est conditio prædicati. — Quæ cavillatio est infirma, quia reduplicatio cadere potest super subjectum prout respicit prædicatum, ut triangulus habet tres angulos in quantum triangulus : imo cadere potest super subjectum secundum se, ut quum C dicitur, Homo viator in quantum talis et beatitudinis rationisve particeps.

Insuper scribit Ægidius : Ex hoc quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, sequitur eos quadrupliciter esse unitos. Primo, in amore spirato, qui est amor unitivus amborum. Secundo, in actu spirandi : quoniam simplex ille amor spiratus, unico actu spirativo producitur. Tertio, in communi notione. Quemadmodum enim Pater ratione generationis refertur ad Filium relatione paternitatis, sic Pater D et Filius ratione spirationis referuntur ad Spiritum Sanctum relatione quæ vocatur communis spiratio ac notio. Quarto, in una et eadem vi spirativa : et in hac convenire, communicare et unum esse feruntur, in quantum producunt Spiritum Sanctum. — Consequenter Ægidius solvendo quæstionem qua quæritur, an virtus spirativa dicat *quid* vel *ad aliquid*, reprehendit præhabitam responsionem Thomæ, Alberti, Udalrici, Petri, Richardi, asserens inter absolutum et respectivum nil medium es-

se, et ipsam potentiam spirativam, quemadmodum et potentiam generativam, esse quid pure absolutum. Quo concesso, sequeretur potentiam generativam esse in Filio ac Spiritu Sancto : cujus contrarium supra distinctione septima est probatum. — Verumtamen, sicut ibidem tanquam probabilius tenui potentiam generativam esse simpliciter quid relativum, eo quod complexum hoc, potentia generativa, accipiatur pro nomine uno et incomplexo, ita et de potentia spirativa arbitror sentiendum.

p. 335 A' et s.
p. 346 B.

Insuper circa hæc loquitur Alexander, quod Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum nec solum ex hoc quod sunt unum, nec solum ex eo quod sunt differentes, sed ex hoc quod differentes sunt unum. Ex eo enim (ut dicit Augustinus) quod unus est diligens eum qui de ipso est, et unus est diligens eum a quo est, et etiam quia uterque est Deus, necesse est ponere tertium, utpote amorem ex utroque procedentem. — Deinde Alexander ex verbis Richardi de S. Victore in libro suo de Trinitate, declarat quod summus et perfectissimus amor in divinis, fuerit causa seu ratio tam generationis æternæ quam spirationis internæ : quia amor hujusmodi plenissimam communicationem requirit, exigitque dilectum et condilectum. Sed istud tactum est supra. Nec amor est formalis ratio productionis Filii, qui naturaliter intellectualiterque procedit a Patre. Amor vero est velut inclinativum principium communicationis ad intra, imo et ad extra, juxta quod divinus Dionysius fassus est, quod amor Dei non reliquit Deum sine germine esse.

p. 182 D, etc.

De Divin. nom. cap. IV.

Circa hæc Scotus declarat tria. Primum, quod Pater et Filius sunt unum principium spirandi Spiritum Sanctum. Secundum, utrum unitas principii sit immediatior ratio in productione Spiritus Sancti, quam distinctio aliqua. Tertium, an concedendum sit cum reduplicatione, quod Pater et Filius in quantum unum, spirant Spiritum Sanctum. — In declaratione primi ac tertii satis concordat præhabitis.

A Siquidem ad quæstionem qua quærit an voluntas in divinis ut voluntas, sit sufficiens principium spirandi Spiritum Sanctum, respondet : Si potentia dicatur forma super quam fundatur ratio potentiæ, sic verum est quod voluntas est potentia spirandi Spiritum Sanctum. Si vero loquimur de potentia proxima spirationis, sic voluntas absolute non est potentia spirandi Spiritum Sanctum : sed sicut in creaturis potentia proxima dicitur, quando impedimentum excluditur estque appro-
B ximatio apta passi; sic voluntas divina ut est cum convenientia agentis suppositi, est proximum spirationis principium.

De secundo refert : Dicunt aliqui : Primo intelliguntur in divinis duo supposita; secundo, voluntas in eis ; tertio, ut voluntas habet concordiam duorum concordantium in voluntate. Concordia autem requirit distinctionem. Idcirco concordia hæc necessario exigitur ad spirandum Spiritum Sanctum. Sicque est ibi distinctio aliqua, ut* voluntas spirat Spiritum San- * quatenus
C ctum quia fecunda concordia. Sic autem non est de sapientia, quia sapientia perfecte potest intelligi in uno supposito; sed voluntas perfecte fecunda et concors non est nisi in duobus suppositis. Quod probant per Richardum, in libro suo de Trinitate dicentem : Plenitudo sapientiæ est in una persona, non autem plenitudo voluntatis seu concordiæ; et rursus : Amor non est jucundissimus, nisi transeat ab uno in alium. Et multa dicuntur ibi a Richardo pro ista opinione, ut quod sum-
D me diligenti non sufficit nisi summe dilectus rediligens. Quum ergo spiratio consistat in mutuo amore, sequitur quod spirent ut distincta non solum supposita, sed etiam quia voluntas non est fecunda nisi ut concors, et ibi connotatur distinctio in vi concordandi. — Hæc Scotus.

Qui quamvis pluraliter recitet, specialiter tamen notat Doctorem solennem, cujus est præfata positio. Contra quam multipliciter Scotus arguit, inter cetera dicens : Augustinus dicit quod Pater et Filius sunt

unum principium spirandi Spiritum Sanctum : cujus dictum authenticum est, quoniam ponitur in Decretalibus (videlicet de Fide catholica, capitulo Firmiter credimus), similiter in concilio Lugdunensi. — Præterea, si amore mutuo quo Pater et Filius se diligunt, produceretur Spiritus Sanctus, tunc esset alius Spiritus Sanctus prius productus. Quod ita probatur: Quandocumque in aliquo supposito aut suppositis convenientibus actioni est perfectum principium producendi, in illo instanti possunt producere per illud principium. B Sed in eo instanti in quo Pater et Filius habent voluntatem et divinam essentiam huic voluntati præsentem, tunc est principium perfectum producendi amorem infinitum, etiam in suppositis convenientibus actioni: tunc enim habent principium sufficiens ad producendum amorem adæquatum essentiæ. Ergo in eo signo in quo habent voluntatem cui per intellectum repræsentatur divina essentia, habent totum quod requiritur ad productionem Spiritus Sancti, qui est amor infinitus. Sed in C isto signo adhuc non intelligitur Filius amare Patrem, nec econtrario, sed tantum divina essentia voluntati præsentata : ergo si Spiritus Sanctus produceretur actu amoris quo mutuo se diligunt, Spiritus Sanctus esset ante Spiritum Sanctum. Et confirmatur hæc ratio. Ante repræsentationem talis mutui amoris, est essentia repræsentans*, ut objectum indifferens ad tres : et sicut essentia est divino intellectui ratio atque principium intelligendi omnia, sic est objectum voluntatis et ratio D amandi omne amabile in isto instanti seu signo, quoniam amatur ut est in se, antequam amatur ut in Patre aut Filio, quia relationes formaliter non dicunt perfectiones, nec sunt ratio amandi. Ex quo ergo ibi est actus amandi infinitus, et a principio infinito, actus quoque perfectissimus, producetur amor adæquatus, qui est Spiritus Sanctus. Non ergo per mutuum illum amorem aut per repræsentationem amoris producitur Spiritus Sanctus.

*se repræsentans

A Multa hujusmodi Scotus inducit. Verum in hac materia de superbeatissima Trinitate et modo emanationis ad intra, nimium velle profundare considerationem, videtur incautum et periculosum, quum dicat Scriptura : Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria; et, Si bestia tetigerit montem, lapidabitur. Verumtamen dictum illud Henrici videtur subtile et verax, nec tantum Richardo, sed irrefragabili quoque Doctori ac aliis magnis doctoribus consonum, imo et specialiter viro desuper uncto, quamvis idiotæ et illitterato, sed divinitus erudito, Joanni Ruysbroeck, qui in libris suis frequenter loquitur juxta modum illum Henrici. — Porro argumenta hæc Scoti, quantum capio, debilia sunt, et inconsiderato fundamento ac medio innituntur. Sic quippe assumit: Quandocumque est principium perfectum producendi, etc. Quocirca videtur dicendum, quod sicut Pater æternus producit unigenitum Filium suum intelligendo se ipsum propriamque essentiam, non tantum nec nude ut est essentia sua seu ipsemet Deus Pater intelligens, sed etiam ut est exemplar, idea seu ratio omnium creabilium et creatorum omniumque verorum et entium (propter quod Unigenitus Dei, Verbum æternum, per appropriationem quamdam appellatur mundus archetypus, ars rationibus plena, exemplar, species, ratio et idea universorum, utpote in quo cuncta relucent); sic Pater æternus et unigenitus Filius ejus producunt Spiritum Sanctum amando divinam essentiam, non nude nec tantum ut est divina essentia, sed etiam ut est ipse Pater amans et Filius ipse amatus, et ratio amandi quodcumque amabile. Ideo adorandus et supergloriosus Spiritus Sanctus est amor fontalis, origo, causa et ratio omnis amoris. Sicque Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, non solum ut amantes amore essentiali, primo aut simplici, sed item ut mutuo se amantes, atque concordi voluntate spirantes. Denique, quantumcumque imbecillitas humani ingenii divina et superessentialia in sua

Prov. xxv, 27. Hebr. xii, 20.

A simplicitate, puritate et æternitate capere non valentis, imaginetur in Deo ac superaltissima Trinitate diversa signa sive instantia prioritatis et posterioritatis, ibi revera et ex natura rei nihil est prius aut posterius, sed superpura ac infinita simplicitas ac superperfecta æternitas : idcirco ex infirma imaginatione humana non sequitur in Deo supersubstantiali uno ac trino aliquid esse prius sive posterius. Hinc una et eadem indivisibili et invariabili repræsentatione æterna, repræsentatur B divina essentia voluntati Patris ac Filii, et ut divina essentia, et ut realiter ipse Pater et ut realiter Filius, et ut causa aut ratio omnis amabilis ac amabilitatis : sicque Pater et Filius volunt ac diligunt eam, et ipsa volitione quomodolibet omniformiterque perfecta producunt Spiritum Sanctum, intuendo, volendo complacentialiterque et mutuo diligendo se ipsos et omne quod diligunt. — Præterea, quod Scotus ait, quod relationes in divinis non sunt ratio diligendi quia non dicunt per- C fectiones; et quod essentia in divinis non amatur ut in Patre et Filio propter relationem subintellectam : nonne facillime exsufflatur? Nonne Deus Pater diligit Filium suum quia Filius ejus est? Filius quoque Patrem, quoniam Pater suus est? Nonne relationes ipsæ sunt subsistentes personæ, imo et ipsa divina essentia, quæ est perfectio infinita? Nonne infinitæ dignitatis et gloriæ est, esse Unigenitum Patris æterni et Patri esse æqualem? itemque habere Filium Deum infinite perfe- D ctum ac supersapientem? Nonne similitudo causa aut ratio est amoris, quæ tamen relatio perhibetur? Hæc in tantum tetigisse sufficiat, quæ tamen copiose ac evidenter queunt probari ex dictis in decima distinctione, ubi allegata sunt verba S. Hieronymi, asserentis : Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium et Filii in Patrem; verba quoque Augustini, dicentis : Spiritus Sanctus caritas est, amborum nexus, unio, vinculum pacis Patris ac Filii. Ex quibus habetur propositum. Sed et multa similia ibi sunt, sicut illud quod ait Petrus : Pater et Filius non solum sunt unum in natura et naturali voluntate, sed etiam in amicitia voluntateque liberali, etc. : et hoc dupliciter, utpote amore unius in alterum, et ipso amore spirato.

Amplius, circa hæc dicit Durandus : Omnis vera reduplicatio dicit causam inhærentiæ prædicati cum subjecto, ut quum dicitur : Ignis in quantum calidus calefacit, et in quantum levis ascendit. Ideo verum est quod Pater et Filius spirant in quantum sunt unum in virtute spirativa : quia principium quo agens agit, est ei ratio cur actio convenit sibi. Hoc autem principium est vis spirativa in Patre ac Filio. Si vero reduplicatio notet conditionem agentis suppositi, sic Pater et Filius spirant in quantum sunt plures propter realem suppositorum pluralitatem, secundum quosdam, ut dictum supra est. — Hæc Durandus, qui positionem suam bene declarat : ex qua etiam patet veritas eorum quæ in hac quæstione contra Ægidium sunt inducta.

Argumentorum quoque solutio patet ex dictis.

QUÆSTIO IV

QUarto quæritur, **An Pater et Filius sint unus spirator Spiritus Sancti.**

Videtur quod sic. Primo, quia sunt unus creator rerum, ergo et unus spirator. — Secundo, sunt unum principium Spiritus Sancti, ergo et unus ipsius spirator. — Tertio, quia uno actu spirandi et una vi spirativa producunt Spiritum Sanctum, ut in præcedenti patuit quæstione : ergo sunt unus spirator.

In contrarium arguitur, quia eadem ratione essent unus spirans : quod non conceditur.

Ad hoc respondet Udalricus in Summa sua, libro tertio : Quoniam actus spirandi

distinctorum est suppositorum, ideo quantumcumque significetur per modum actus, sive hoc sit per verbum, sive per participium, sive per nomen verbale, semper debet dici de eis in plurali : quoniam actus sicut et omne accidens, numerum accipit a suppositis, etiam si actus ille in se unus sit. Ait enim Salvator : Ego et Pater unum sumus. Idcirco dicendum est, Pater et Filius spirant; non, Spirat. Itemque, Pater et Filius sunt spirantes et spiratores ; non, Spirans, neque, Spirator. Hæc Udalricus.

Joann. x, 30.

Idem videtur sentire Albertus, dicens in solutione argumenti cujusdam : Pater et Filius non sunt unus spirans, quia ad pluralitatem suppositorum sequitur pluralitas actuum etiam in divinis, saltem quoad modum exprimendi. Propter quod non dicitur : Ego et Pater unum sum; sed, Unum sumus. Attamen unum sunt in spirando, quoniam *spirans* actum dicit suppositorum, et non dicit ita principaliter comparationem ad spiratum, vel ad vim spirativam in Patre et Filio. Sunt tamen unum principium Spiritus Sancti : quia principium nominat notionem secundum comparationem ad personam spiratam, et in comparatione ad spirativam virtutem. Dico quoque quod Pater et Filius non sunt unus qui sit principium Spiritus Sancti, nec unus spirans : quia ly unus adjectivum esset aut substantivum, et in utroque sensu falsa esset locutio, quia sic *unus* semper diceret unitatem personæ spirantis. Hæc Albertus.

Idem videtur sentire Thomas in Scripto, dicens : Actus recipit numerum a suppositis. Unde et verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit una essentia. Porro actus significatur tam in verbo, quam in participio ac nomine verbali, quamvis participium plus accedat ad substantiam quam verbum, et nomen verbale plus quam participium. Idcirco non possumus dicere, quod Pater et Filius spiret, vel sint spirans, sive quod sint

A spirator ; sed quod spirent, sintque spirantes ac spiratores. Quamvis ergo actus spirandi sit unus, tamen dum significatur ut actus a pluribus personis egrediens, oportet ut significetur pluraliter, quoniam a suppositis numerum trahit. Denique creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctæ sunt, sed prout in essentia uniuntur : quoniam etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc manet creatio. Ideo dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus B sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sunt unus creans : quia nomen verbale plus quam participium recedit ab actu, id est a significatione per modum actus. Spiratio autem est actus conveniens pluribus personis aliquo modo, prout distinguuntur secundum sensum præhabitum : ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter designetur. Hæc Thomas in Scripto. — Ex quibus habetur ad argumenta solutio.

Verumtamen idem doctor in prima par- C te Summæ suæ, quæstione tricesima sexta, articulo quarto, in solutione argumenti ultimi loquitur : Quidam dicunt quod Pater et Filius quamvis sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen duo spiratores propter suppositorum distinctionem, sicut sunt duo spirantes. Non tamen sunt duo creatores : quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio prout sunt distinctæ personæ; non autem creaturæ procedunt a tribus personis prout sunt distinctæ, sed prout sunt in essentia D unum. Verumtamen melius dicendum videtur, quod quia spirans adjectivum est, et spirator substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores, propter unam spirationem. Adjectiva etenim nomina sortiuntur numerum secundum supposita, substantiva vero a se ipsis secundum formam signatam. Et si objiciatur illud Hilarii, secundo de Trinitate, Spiritus Sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est:

dicendum quod ponit substantivum pro adjectivo. — Porro dum Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus Sancti, principium non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus. Hæc Thomas in Summa.

Huic responsioni concordat Scotus, dicendo : Pater et Filius sunt unus spirator, quia nomen verbale videtur significare agendi principium sub ratione qua concernit suppositum, ut *lector;* participium vero, ut *legens,* designat in fieri; *lectio* autem actionem illam significat. Unde nomen verbale significat principium agendi per modum quietis, prout natum est denominare suppositum activum : et quoniam una est vis spirativa in duobus suppositis, ideo dicuntur unus spirator, quia si dicerentur duo spiratores, vis spirativa videretur numerari in eis. Hæc Scotus.

Richardus recitat utramque opinionem cum suis motivis, nec declinat ad aliquam : magis tamen approbare videtur quod Pater et Filius dicantur unus spirator. Ad quod allegat quod dicitur in commento super vicesimam quartam propositionem de Maximis theologiæ : Non est concedendum Patrem et Filium esse principia Spiritus Sancti, sed principium; nec spiratores Spiritus Sancti, sed potius spirantes Spiritum Sanctum.

Ægidius vero tenet quod Pater et Filius dici debeant spiratores, non spirator Spiritus Sancti. Et ait : Sicut tres personæ A creant non in eo quod plures, sed in eo quod uniuntur in aliquo absoluto, puta in deitate; sic Pater et Filius spirant non in eo quod plures, sed in eo quod in absoluto aliquo uniuntur, quod est deitas ipsa : diversimode tamen. Deitas namque in qua uniuntur, creat, non spirat : ideo dici non possunt tres creatores, quum una sit deitas creans. Sed Pater et Filius dici queunt duo spiratores, quoniam deitas ipsa non spirat, sed personæ. Hæc Ægidius.

In cujus opinione inepte dictum videB tur, quod Pater et Filius spirant secundum quod uniuntur seu unum sunt in aliquo absoluto, puta in deitate, quum jam secundum omnes præallegatos doctores inductum sit, quod spirant secundum quod unum sunt in vi spirativa : quod et ipse Ægidius in alia quæstione fatetur, sicut in quæstione claruit præcedenti. Denique, si Patri et Filio competit spirare in quantum sunt unum in deitate, conveniret et Spiritui Sancto, quum et in ipso sit deitas vera. Nec Anselmus vult dicere, quod deiC tas sit formalis et proxima ratio spirationis. Quum ergo et iste Ægidius alibi dicat, quod Pater et Filius spirant in eo quod unum sunt in vi spirativa, fit consequens ex verbis ejus, quod Pater et Filius sint unus spirator, præsertim quum et vis spirativa spiret saltem tanquam principium quo spirandi, seu formalis ratio spirationis, et una permaneat. Unde et verius reor, quod Pater et Filius sint unus spirator Spiritus Sancti.

DISTINCTIO XII

A. *Utrum Spiritus Sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio.*

ITEM quæritur, quum Spiritus Sanctus a Patre procedat et a Filio, utrum prius vel magis processerit a Patre quam a Filio. Quod nititur hæreticus ostendere, ita dicens : Si processit Spiritus Sanctus a Patre, processit utique aut nato jam Filio, aut non nato jam Filio. Si vero jam nato Filio processit, ante natus est

Filius quam processit* Spiritus Sanctus : præcessit ergo nativitas Filii processionem Spiritus Sancti. Si autem processit a Patre non genito Filio, ante processit quam Filius genitus fuerit. * processerit

B. *Responsio Augustini ad id quod primo quærebatur, scilicet an prius a Patre quam a Filio processerit.*

His et hujusmodi quæstionibus magis laboriosis quam fructuosis, respondet Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate, dicens : In illa summa Trinitate quæ Deus est, intervalla temporum nulla sunt per quæ possit ostendi aut saltem requiri, utrum prius de Patre natus sit Filius, et postea de ambobus processerit Spiritus Sanctus. Numquid ergo possumus quærere utrum jam processerat de Patre Spiritus Sanctus quando natus est Filius, an nondum processerat, et illo nato de utroque processit? Non possunt prorsus ibi ista quæri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut ex* consequenti perficiatur in tempore. Ideo qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritus Sancti de utroque. Ecce his verbis absoluta est quæstio illa qua quærebatur utrum prius processerit Spiritus Sanctus a Patre quam a Filio. Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 26. Ibidem. * alii non habent *ex*

C. *Hic agitur de eo quod secundo quærebatur, scilicet an plenius vel magis processerit a Patre quam a Filio.*

Nunc tractandum est quod secundo quærebatur, scilicet an plenius aut magis procedat Spiritus Sanctus a Patre quam a Filio. Ad quod dicimus, quia sicut non ante procedit a Patre quam a Filio, ita non plenius vel magis procedit a Patre quam a Filio. Augustinus tamen in quintodecimo libro de Trinitate, dicit quod Spiritus Sanctus principaliter procedit de Patre. Non frustra, inquit, in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum, et de quo procedit Spiritus Sanctus principaliter, nisi Deus Pater. Ecce audistis quia Spiritus Sanctus principaliter procedit a Patre. Sed ne te hoc turbaret, ipse continuo ex quo sensu hoc dixerit, aperit subdens : Ideo addidi *principaliter,* quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater dedit non jam exsistenti et nondum habenti. Sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus Sanctus Spiritus esset amborum. Ecce exposuit ipsemet quomodo Spiritus principaliter procedat a Patre : non quia prius vel magis procedat a Patre quam a Filio; sed quia quum procedat a Filio, hoc ipsum habet Filius a Patre. Ibid. c. 17. Ibidem.

D. *Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus Sanctus proprie procedere a Patre.*

Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus Sanctus procedere proprie de Patre. Unde Hieronymus in Expositione catholicæ fidei Nicænique symboli ait : Credimus in Spiritum Sanctum, qui de Patre procedit proprie; item : Spiritum Sanctum verum Deum invenimus in Scriptura, et de Patre esse proprie; et item : De Patre Filius, et Spiritus Sanctus proprie et vere de Patre procedit. Ecce aperte dicit Spiritum Sanctum proprie esse de Patre, et proprie procedere a Patre. Quod non est ita intelligendum tanquam prius vel plenius a Patre procedat quam a Filio : sed quia hoc habet Pater a se, non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus Sanctus; Filius autem non a se, sed a Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus Sanctus.

Hier. Explanat. fidei ad Cyrillum, c. I et III.

E. *Ex eodem sensu dicitur Spiritus Sanctus esse et mitti a Patre per Filium.*

Forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus Sanctus mitti per Filium, et a Patre esse per Filium. Unde Hilarius ad Deum Patrem de Spiritu Sancto et Filio loquens, in duodecimo libro de Trinitate ait : In Spiritu Sancto tuo ex te profecto et per eum misso ; item : Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus Sanctus tuus est : quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo in conscientia; in spiritualibus enim rebus tuis hebes sum. Item in eodem : Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ symbolo professus sum, semper obtineam : te Patrem scilicet et Filium tuum una tecum adorem; Spiritum Sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. Ecce aperte dicit Spiritum Sanctum a Patre per Filium et mitti et esse. Quod non est intelligendum quasi a Patre per Filium minorem mittatur vel sit, sed quia ex Patre et Filio est, et mittitur ab utroque. Sed hoc ipsum habet Filius a Patre, ut ab ipso et sit et mittatur Spiritus Sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilarius, distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quod Veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis qua procedit Spiritus a Filio, dixit in Evangelio, De Patre procedit : quum et de Patre et Filio procedat Spiritus Sanctus. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate quærit : Si de Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus, cur Filius dixit, De Patre procedit? Cur, putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, sicut et de quo et ipse est? sicut ait : Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Si ergo hic intelligitur ejus doctrina, quam tamen non dixit suam, sed Patris : quanto magis illic intelligendus est Spiritus Sanctus de ipso procedere, ubi sic ait, De Patre procedit, ut non diceret, De me non procedit?

Hilar. de Trinitate, lib. XII, 55, 56.

Ibid. 57.

Joann. XV, 26.

Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 27.

Joann. VII, 16.

A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim Deus de Deo), ab illo utique habet ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus. Et ideo Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Quapropter qui potest intelligere in eo quod ait Filius, Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso, non sine vita exsistenti jam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coæterna sit vitæ Patris qui dedit : intelligat etiam, sicut habet Pater in se ipso ut de illo procedat Spiritus Sanctus, sic dedisse Filio ut etiam de illo procedat idem Spiritus Sanctus, et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est Spiritum Sanctum de Patre procedere, ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse et Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius; de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus Sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur quæ habeant prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt.

Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 26.
Joann. v, 26.

SUMMA
DISTINCTIONIS DUODECIMÆ

POSTQUAM præcedenti distinctione ostensum est, Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere, hic quæritur qualiter sit procedens. Potestque littera in quatuor dividi partes, secundum quatuor quæ quæruntur et determinantur in textu. Primum est, an Spiritus Sanctus procedat prius a Patre quam a Filio. Secundo, an plenius a Patre procedat, et qualiter dicatur principaliter emanare a Patre. Tertio, an proprie procedat a Patre. Quarto, an procedat per Filium. Difficultates autem quæ circa litteram esse possunt, in quæstionum solutionibus elucescent.

QUÆSTIO PRIMA

QUæritur ergo primo, **An Spiritus Sanctus prius procedat a Patre.**

Videtur quod sic. Primo, per argumentum Arianorum in littera positum : aut enim processit Spiritus Sanctus a Patre nato jam Filio, aut non nato; si jam nato,
A ergo generatio Filii prior est processione Spiritus Sancti; si non nato, ergo prius processit a Patre quam Filio. — Secundo, prius est esse quam agere : unde actus primus dicitur actum secundum præcedere. Ergo Filius prius fuit quam spiravit. — Tertio, Pater ordine quodam gignit et spirat : ergo productio qua primo et immediate genuit Filium, est prior processione Spiritus Sancti, sicque prius videtur a Patre quam Filio profluxisse.

In oppositum est auctoritas Augustini
B in littera.

Ad hoc respondet Albertus : Spiritus Sanctus æque immediate procedit ab utroque, quamvis aliqui aliter dicant; sed eorum opinio modo abolita est, eo quod Sancti concorditer dicant, quod ab utroque procedat in eo quod unum sunt, seu prout ambo sunt unum. Ordo autem qui est in divinis, non ponit ibi prius aut posterius, nec mediatum et immediatum, eo quod ordo naturæ non est ordo sim-
C pliciter, sed ordo secundum quid, utpote quo alter est ex altero, non alter altero prior, neque secundum intellectum, neque secundum rem, sicut declaratum est supra. Hæc Albertus.

De hoc diffusius scribit Udalricus in Summa sua, tertio libro, solvens simul

omnia quatuor jam prætacta. Generatio (inquit) Filii nullo modo prior est processione Spiritus Sancti, quia utraque processio est æterna : aliter Deus adventu novi amoris mutatus esset. Nec ordine naturæ. Quamvis enim secundum nominum rationem et significationem, generatio Filii et emanatio Spiritus Sancti dicant emanationes passivas, tamen realiter sunt relationes; Filius quoque et Spiritus Sanctus sunt relativa : relativa autem sunt simul natura. Nec una est prior alia ordine dignitatis, quum utraque terminetur in eamdem naturam, et a termino ad quem sumitur dignitas seu nobilitas omnis processionis. Verumtamen, secundum Augustinum quintodecimo de Trinitate, Spiritus Sanctus principaliter procedit a Patre. Propter quod in expositione Nicæni symboli protestatur, quod Spiritus Sanctus vere ac proprie procedit a Patre. Quæ dicta non sunt intelligenda quasi Spiritus Sanctus procedat a Patre magis aut plenius seu perfectius vel prius quam a Filio : quoniam magis procedit aliquid ab illo quod majori virtute producit ipsum; plenius vero, a quo plura majorave accipit; perfectius, a quo nobiliori operatione emanat; prius, quando principia productiva in principiando se habent ad invicem ut prius et posterius. Quum ergo Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio una et eadem vi spirativa et unica spiratione, atque secundum eamdem rationem, eamdem etiam plenitudinem deitatis ab utroque accipiat, patet propositum. Attamen dicitur Spiritus Sanctus principaliter a Patre procedere, tanquam a principio totius spirationis, non solum exsistentis a se, sed item a Filio, qui vim spirativam et spirationem activam habet a Patre, a quo habet quidquid habet. Sicque hæc dictio, principaliter, non dicitur hic a prioritate, quia sic Spiritus Sanctus procederet secundario a Filio (sic namque in genere principii innuit gradum virtutis); sed dicitur tantum ab eo quod est principium, prout denotat ordinem originis tantum

A quo unum est ab alio. — Insuper Spiritus Sanctus proprie dicitur esse a Patre, id est propria ejus auctoritate, ut hoc quod dico, proprie, non excludat alia a participatione seu communione prædicati (quia tunc sequeretur quod Spiritus Sanctus non esset a Filio, vel non tam proprie esset ab eo); sed excludit alia a subjecto sumpto secundum modum seu auctoritatem principiandi : quia Pater producit auctoritate sibi non communicata ab alio, Filius vero auctoritate sibi a Patre donata.

B Hinc venit quod ait Richardus de S. Victore, quod Filii generatio est a Patre immediate; processus vero Spiritus Sancti est ab eo quodammodo mediate, et quodammodo immediate : quia processio Spiritus Sancti vel refertur ad suum principium absolute, sicque quum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti, procedit ab eis æque immediate; vel refertur ad rationem principiandi secundum ordinem naturæ quo ratio illa communicatur Filio a Patre : sicque processio

C ista est a Patre immediate, in quantum Pater per se est ejus principium; et etiam mediate, in quantum Pater est principium ejus in Filio. Atque hac ultima consideratione dicit Hilarius duodecimo de Trinitate, quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium : quia hæc præpositio, per, notat medium, sed non eo modo quo medium sumitur in creaturis, quoniam ibi notat gradum majoris et minoris, quæ in divinis locum non habent. Hæc Udalricus. — Ex quibus habetur ad quatuor illa quæsita

D solutio : ad quæ tamen ex aliis quoque doctoribus jam respondebitur plenius.

Denique Bonaventura ostendens quod Spiritus Sanctus non sit prius a Patre quam a Filio : Prius, inquit, multipliciter dicitur, videlicet : prius tempore, prius causalitate, prius origine, et prius auctoritate. Prius duratione seu tempore esse in Deo repugnat æternitati; prius causalitate repugnat essentiæ unitati. Sed est ibi prius origine, quo alter oritur ex altero, et hoc respectu producentis et pro-

ducti. Est etiam ibi prius auctoritate, quum unus profluit a duobus : tunc enim non est ibi prius origine, quum ambo sint unum originale principium ; tamen est ibi prius auctoritate, quum unus virtutem producendi ab alio habeat. Spiritus Sanctus ergo non procedit prius a Patre quam Filio, prioritate durationis nec causalitatis neque originis, sed auctoritatis, ut idem sit prius quod principalius. Verumtamen Spiritus Sanctus non procedit plenius a Patre, neque perfectius : quoniam plenius seu perfectius ab aliquo emanare, includit gradum perfectionis et compositionem aliquam in producto. Quamvis autem Filius habeat a Patre essentiam et virtutem, ex hoc tamen non sequitur gradus perfectionis in divinis : quoniam omnis imperfectio a divina processione ad intra excluditur. — Porro ad id quod quæritur, an Spiritus Sanctus procedat a Patre mediante Filio : respondendum, quod secundum Richardum, productio Spiritus Sancti est mediata simul et immediata : mediata, in quantum est a Filio qui est a Patre ; et immediata, in quantum Spiritus Sanctus immediate a Patre procedit. Cujus rei exemplum ponitur in exitu Abel ex Adam : quoniam Abel immediate processit ex Adam, in quantum Adam ex lumbis et semine suo genuit ipsum Abel. Nihilo minus dicitur mediate generatus ex Adam, in quantum genitus est ex Eva, quæ fuit formata et producta ex Adam. Hunc autem modum geminum procedendi oportuit esse in Deo, propter servandam summam germanitatem in eo. Si enim processio Spiritus Sancti esset solummodo mediata a Patre, ita quod esset tantum a Filio, non esset summa germanitas Spiritus Sancti cum Patre. Similiter si omnino immediata esset a Patre tantum, non esset summa germanitas Spiritus Sancti cum Filio. Hæc Bonaventura.

Gen. iv, 2. Ibid. ii, 22.

Thomas quoque circa hæc contestatur : Spiritus Sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a Patre quam Filio. Cujus ratio tota est quod Pater et Filius

A sunt unum principium Spiritus Sancti, et ubi est unitas, non est distinctio plenitudinis. Dicitur tamen Spiritus Sanctus principaliter et proprie esse a Patre, quia in Patre est spirationis auctoritas, præsertim quia hæc præpositio *a*, apud Græcos notat relationem ad primam originem. Unde non dicunt quod lacus sit a rivo, sed a fonte. Et inde est quod non concedunt Spiritum Sanctum esse a Filio, sed a Patre. Quod tamen est concedendum, quum Pater et Filius sint unum principium Spi-B ritus Sancti : rivus autem et fons non sunt unum principium laci.

Quæstionem demum qua quæritur, an Spiritus Sanctus procedat a Patre mediante Filio, Thomas sic solvit : Omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quæ medium dicitur. Quumque in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes in quantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis quantum ad ipsos spirantes, vel quoad principium spirandi, cujus virtute spiratio est, C quod est vis spirativa, in qua non est distinctio Patris et Filii in spirando : ideo quantum ad principium istud non est spiratio a Patre, mediante Filio. Sed quantum ad personas spirantes, est ibi mediatio quædam, secundum quod est ibi ordo naturæ : quoniam Filius est ex Patre, Spiritus Sanctus ex Patre et Filio. Sicque processio Spiritus Sancti est immediata per respectum ad vim spirativam, et etiam quoad Patris personam, a qua immediate procedit; est etiam mediata, in quantum D Filius spirans est a Patre.

Si vero quis instet, quia immediatum principium est principalius quam mediatum : quum ergo Spiritus Sanctus principalius procedat a Patre, videtur quod omnino immediatius procedat ab ipso quam a Filio. Respondendum, quod quando sunt multæ causæ agentes ordinatæ, possunt dupliciter considerari, secundum quod duo inveniuntur in agente, videlicet ipsum agens, et virtus qua operatur. Si ergo considerentur causæ agentes ordinatæ se-

cundum rationem agentis cujus est agere, A sic quanto agens est posterius, tanto plus est proximum ad actionem et ad operatum. Si autem considerentur quantum ad virtutem activam, sic quanto causa est prior, tanto est immediatior : quoniam agens secundum non operatur nisi ut motum a primo, atque secundum quod virtus primi in ipso est. Hinc oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi : sicut quod planta generat plantam, habet virtute solis; et quod sol movet ad plantæ generationem, B habet a suo motore. Ideo Deus seu prima causa immediatius se habet sua virtute ad quamlibet operationem naturæ, quam aliquod agens naturale. — Hinc quoque præpositio *per*, quæ denotat causam mediam, interdum notat auctoritatem in recto, ut quum dicitur: Rex fecit hoc per ballivum; aliquando in obliquo, ut quum dicitur : Ballivus hoc agit per regem. Hoc etenim modo consideratur mediatio quantum ad virtutem. Nam virtus superioris est quasi medium per quod agit inferior. Sed in C præcedenti modo, quo rex dicitur agere per ballivum, attenditur mediatio quoad ipsos agentes. Porro in Patre et Filio quantum ad productionem Spiritus Sancti non est distinctio quoad principium spirationis, quod est vis spirativa, quum sit eadem in utroque, sed solum quoad personas agentes. Quumque in Patre sit auctoritas, dicitur operari per Filium, Filius vero nequaquam per Patrem. Unde et Filius est aliquo modo medium in operatione Patris, Pater vero nullatenus in Filii operatione. D Hæc Thomas in Scripto.

In prima vero parte Summæ, quæstione tricesima sexta, quæstionem hanc solvens: In omnibus, inquit, locutionibus in quibus dicitur aliquis operari per alium, præpositio *per* notat in causali aliquam causam sive principium actus illius. Quumque actio inter agentem et rem actam sit media, causale illud interdum est causa actionis secundum quod exit ab agente : et tunc est causa agenti ut agat, sive sit causa finalis, ut si dicatur, Artifex operatur per cupiditatem lucri; sive formalis, ut artifex operatur per suam artem ; seu effectiva aut motiva, quemadmodum artifex agit per suæ voluntatis imperium. Aliquando autem causale illud est causa actionis secundum quod determinatur ad factum, quemadmodum artifex operari dicitur per martellum. Quum ergo Filius habeat a Patre quod ab ipso Filio procedit Spiritus Sanctus, dici potest quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum, atque quod Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium : quod est idem. Hæc Thomas in Summa.

Si autem his objiciatur, quod sicut causa prima plus influit quam causa secunda, sic primus productor, quam aliquis sequens; quumque Pater sit primus et principalis productor Spiritus Sancti, apparet quod Spiritus Sanctus ab ipso magis perfectiusque procedat. — Rursus, secundum Philosophum, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Quum ergo Filius a Patre habeat vim spirandi, videtur quod propter Patrem spirat. Ergo Pater est magis spirans.

Et respondendum, quod Pater et Filius sunt unum principium productivum Spiritus Sancti seu unus productor, sicut et unus spirator; Filius quoque eamdem numero virtutem spirandi quam habet Pater, accepit a Patre, nec una persona divina est proprie causa alterius. — Auctoritas autem illa Philosophi veritatem sortitur in causis in quibus illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est in utroque diversum. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus; et ait, quod auctoritas illa Philosophi vera est ubi est ratio causalitatis et causa univoca. Tunc enim eadem specie virtus seu qualitas est in causa et causato, perfectiusque in causa : sicut caliditas in igne et calefactis ab igne. In divinis autem nulla est causalitas, sed eadem numero est vis spirativa et activa spiratio in Patre ac Filio. Amplius, aliquæ causæ includunt ordinem, distinctionem et

separationem : ut dum manus projicit lapidem, et lapis impulsus impellit alium, et ille tertium. Aliæ includunt ordinem ac distinctionem, non separationem : ut dum Creator movet creaturam, respectu cujus ipse est primus et summus motor, et diversus ab ea; non autem separatus, quoniam ipse intime operatur in omnibus. Aliæ dicunt ordinem tantum : et sic Pater et Filius spirando Spiritum Sanctum non habent distinctionem quoad vim spirativam, quia spirant ut unum; nec separationem, sed ordinem tantum, in quantum unus ab alio. Hæc Petrus. — Ea vero quæ de his scribunt Alexander, Richardus, Ægidius, consonant præinductis.

Postremo modice tangam quid circa hæc scripserit Scotus : Actus, inquit, considerari potest tripliciter : primo, in se; secundo, in quantum est termini ; tertio, prout comparatur ad supposita agentia. Primis duobus modis est omnimoda uniformitas, vel potius unitas, in actu spirandi quo Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum : quia verissime una est actio et unus terminus productus. Verum loquendo tertio modo, non est omnimoda uniformitas : quoniam sicut vis spirativa communicatur Filio a Patre, ita quod Filius spiret, habet a Patre; sicque Pater spirat a se, Filius non a se.

Sed objici potest sic : Pater prius spirat Spiritum Sanctum quam Filius. Pater enim spirat in primo signo originis, in quo habet Pater a se esse et spirare. Et tunc Filius non spiraret : quia si Spiritus Sanctus intelligeretur prius habere esse a Patre quam a Filio, tunc Filius non produceret Spiritum Sanctum jam exsistentem. — Responsio : De istis ordinibus seu originibus atque de multis ordinibus prioritatis et posterioritatis, alias dicetur. Sed quantum ad istud, non est intelligendum quod Pater spiret antequam Filius, quemadmodum Pater prius ordine generet quam spiret : quia sic Filius non spiraret, sicut nec Spiritus Sanctus potest generare Filium præintellectum jam generari. Sed
A iste est ordo, quod in Patre est primo utraque fecunditas (utpote generativa et spirativa) a se. Secundo, est in Patre actus primæ fecunditatis, et tunc in Filio est secunda fecunditas, scilicet spirativa, quam per generationem accepit a Patre. Tertio, actus secundæ fecunditatis simul est a Patre et Filio, habentibus tunc simul istam fecunditatem, tamen cum aliquo ordine : quoniam ille actus est Patris a se, Filii autem non a se, sed a Patre; sicut nec in secundo signo est ista fecunditas Filii a se,
B sed Patris a se. Non est ergo ordo originis inter spirationem Patris ac Filii, quasi Pater spiret in aliquo signo originis in quo Filius non spiret : imo in eodem signo originis simul spirant. Est tamen ibi ordo spirantium in spirando, quoniam Pater in illo tertio signo originis spirat a se, Filius non a se. — Verumtamen asserit quidam doctor, quod Pater spirat principaliter et principalius : principaliter, inquam, quoniam propria auctoritate; et principalius Filio, qui auctoritatem spirandi habet a
C Patre. Filius vero tantum principaliter spirat, quia respectu Spiritus Sancti habet auctoritatem. Alius doctor contradicit et dicit, quod non est ibi aliqua comparatio proprie dicta in aliqua forma una, sed tantum in voce : quemadmodum Michael dicitur sanctior dæmone, ubi est tantum comparatio secundum vocem, et non secundum aliquam formam communem in utroque extremo exsistentem, imo hæc forma, videlicet sanctitas, est tantum in Michaele; ita principalitas ista est tantum
D in Patre, ut idem sit Patrem principalius spirare et principaliter spirare. — Hæc Scotus.

Ad primum igitur respondendum, quod Augustinus illud solvit in littera. Quod tamen et aliter solvi potest. Quum enim supergloriosæ et adorandæ personæ sint coæternæ, nec in Filio prius est nasci a Patre, quam simul cum Patre Spiritum Sanctum producere, nec in Spiritu Sancto posterius est a Patre Filioque spirari,

quam eamdem deitatem cum ipsis æternaliter inseparabiliterque habere. Itaque in eodem momento et nunc æternitatis, Filius a Patre natus est et Spiritus Sanctus ab utroque processit, nec est ibi prius neque posterius. Udalricus tamen, Petrus et alii circa hujus solutionem argumenti multa conscribunt. Sed non videtur difficultas in argumento seu potius cavillatione illa hæretica Arianorum, qui ex his quæ in creaturis invenerunt, præsumpserunt immoderanter et ruditer judicare de Deo et emanatione æterna ad intra. — Ad secundum dicendum, quod in divinis idem omnino sunt esse et agere, quum Deus sit purus actus : ideo esse non præcedit agere, præsertim ad intra. — Solutio tertii patebit in quæstione sequenti.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An in divinis generatio aliquo modo prior sit processione.**

Videtur quod sic, quia Filius oritur a Patre per modum naturæ, Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis : actio autem naturæ prior est actione voluntatis. — Secundo, videmus in omni creatura intellectuali, quod intellectiva potentia et operatio ejus naturali ordine sunt priores voluntate operationeque ejus : voluntas quippe in sua actione præsupponit intelligentiæ actum seu apprehensionem. — Tertio, Augustinus in toto libro de Trinitate, ex consideratione creatæ imaginis in anima relucentis procedit ad summæ et superpræstantissimæ Trinitatis cognitionem. Sed in anima cernimus quod ortus verbi seu cognitionis ex mente, egressum præcedit amoris ex voluntate. Ergo in superessentiali Trinitate sic esse videtur. Hinc Alexander sic arguit : Secundum Augustinum, generatio Filii a Patre est sicut generatio intelligentiæ a mente; processio vero Spiritus Sancti a Patre et Filio A est sicut processio amoris ab intelligentia et mente. Sed intelligentiæ generationem a mente consequitur ordine naturæ amoris processio ab utroque. Ordine ergo naturæ processio Spiritus Sancti a Patre ac Filio consequitur generationem Filii Dei a Patre. — Quarto, Spiritus Sanctus juxta præhabita non a Patre tantum, sed a Filio quoque procedit : ergo Spiritus Sancti processione naturali ordine prior est nativitas Filii. — Quinto, secundum ordinem intelligendi, generatio Filii est quasi via B et motus ad Filium. Sed Filius processionem Spiritus Sancti præcedit tanquam principium ejus : ergo plus generatio prolis. — Sexto, secundum Damascenum, voluntarium est cujus principium est in ipso cognoscente. Voluntas ergo est principium cognoscitivum, et per hoc differt a principio quod est natura, quæ suum actum non præcognoscit : ergo velle seu volitio præsupponit cognitionem, quum nihil sit volitum nisi cognitum, præsertim quum voluntatis objectum sit bonum in- C tellectum, id est intellectualiter apprehensum. Nil igitur est amatum nisi præcognitum. Amorem ergo et ejus productionem præcedit notitia. Processionem igitur Spiritus Sancti, qui amor est, præcedit generatio Verbi ordine naturali. Unde ad Orosium loquitur Augustinus : Sapientiam præire non potest voluntas, imo econtra. Ergo processio voluntatis partum sapientiæ generationemve Verbi non præit, sed sequitur. — Ad hæc Scotus et Franciscus de Mayronis varia introducunt motiva, D quod scilicet intellectus ex sua natura, omni actu rationis secluso, distinguatur a voluntate etiam in divinis, et prior sit voluntate in se et actu suo.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera, asserentis quod Filius non est prius a Patre quam Spiritus Sanctus. — Rursus, Filius est immediate a Patre sicut Spiritus Sanctus, et econtrario tam immediate est Spiritus Sanctus a Patre ut Filius : non ergo est ibi præcessio. — Ad hoc probandum Alexander et Bonaventura

multas rationes adducunt. Nam Pater non est prior Filio, quamvis sit ejus principium et origo. Minus ergo generatio Filii prior est emanatione Spiritus Sancti, potissime quum in supergloriosissima Trinitate non sint prius et posterius. — Insuper experientia docet quod homo actum sentiendi seu intelligendi non advertit nisi actu voluntatis concurrente et applicante. Experimur quoque quod ex desiderio sciendi procedimus ad inquisitionem studiumque scientiæ : sicque videtur actus voluntatis actum præcedere intellectus. Unde in libro de Trinitate disseruit Augustinus : Partum mentis, puta verbi conceptum, præcedit appetitus.

Ad istud Alexander respondet : Voluntas seu appetitus rationalis est duplex. Est namque voluntas ut natura, et est voluntas ut voluntas : quas Damascenus exprimit Græcis verbis. Porro voluntas ut natura, est appetitus generalis et indeterminatus ; voluntas vero ut voluntas, est specialis ac definita. Etenim voluntas ut natura, inserta est cuilibet potentiæ animæ respectu sui objecti et actus, ad quæ naturaliter inclinatur : quemadmodum vis irascibilis ad bonum arduum, concupiscibilis ad bonum delectabile, rationalis ad verum. Voluntas vero ut voluntas, inserta est solum virtuti motivæ rationali, quæ movetur ex arbitrio atque judicio libere. Voluntas illa primo modo sumpta, notitiam intelligentiamque præcedit : quoniam appetitus ille est in ipsa vi cognitiva respectu motivæ naturaliter insertus (potentiæ cognitivæ), quo rei inhiat cognoscendæ. Et de hoc appetitu intelligitur auctoritas Augustini jam tacta. Porro voluntas ut voluntas, ordine naturæ notitiam sequitur. Non enim possumus aliquid velle neque diligere nisi aliqualiter notum. Juxta hunc modum ponitur in divinis voluntas dupliciter, utpote essentialiter et personaliter. Voluntas essentialiter dicta, sumitur a voluntate ut natura : et hæc voluntas quasi indeterminata est et generalis in divinis, quum sit A eadem tribus personis, quum sit ipsa divina essentia. Hæc autem voluntas secundum ordinem intelligendi præcedit generationem Verbi æterni ; et ante ipsam præintelligitur, sicut essentia ante Filii generationem. Porro voluntas dicta notionaliter seu personaliter, accipitur a voluntate ut voluntas : quæ appropriatur Spiritui Sancto. Et sicut voluntas ut voluntas, ordine naturæ dicitur consequi notitiam ; sic ista voluntas dicta personaliter pro Spiritu Sancto, secundum rationem B intelligendi consequitur in divinis generationem intelligentiæ : sicque processio Spiritus Sancti consequitur generationem Filii, non tamen consequitur re aut tempore. Verum voluntas primo modo dicta antecedit, quum sit divina essentia, dicens cum hoc rationem ad productionem Filii per generationem, et Spiritus Sancti per processionem. Ordine ergo naturæ prior est generatio quam processio. Hæc Alexander.

Concordat Bonaventura, dicendo : Quid-C quid sit de ordine reali, de quo infra dicetur, tamen secundum ordinem intelligendi prior est emanatio Verbi, tum quoniam Verbum principium est Spiritus Sancti, tum quia Verbum procedit per modum naturæ.

Hoc idem Thomas clarius exprimens : In divinis, inquit, non potest considerari nisi quod absolutum est, quod est unum et indivisibile, in quo prioritas et posterioritas non invenitur ; vel quod relativum. Relativorum vero natura est ut si-D mul sint tempore, natura et intellectu : ideo generatio non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri, sed tantum secundum modum intelligendi qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quæ valde deficientes sunt ad repræsentandum generationem et processionem prout in divinis consistunt. Hæc Thomas in Scripto.

Porro Petrus quærit, an Filius sit natu-

raliter prior Spiritu Sancto; et respondet: In persona Filii tria considerantur, substantia, notio personalis qua refertur ad Patrem, et notio personæ qua refertur ad Spiritum Sanctum. Ratione naturæ non potest dici prior Spiritu Sancto, quia ejusdem naturæ sunt; nec ratione spirationis, quia secundum hanc dicitur correlative ad Spiritum Sanctum; nec ratione filiationis, duplici ratione: una, quoniam filiatio dicit habitudinem ejus ad Patrem, non ad Spiritum Sanctum; altera, quia spiratio est de perfectione filiationis, nec separatur ab ea. Eo etenim dicitur Filius et imago, quia cum Patre convenit in natura et modo naturæ, alterum de sese spirando. Hinc patet quod nec actu neque potentia nec natura Pater prior sit Filio aut uterque Spiritu Sancto, quum simul sint paternitas, filiatio atque processio, atque per has proprietates constituantur personæ in esse personali distincto. Hæc Petrus.

Verumtamen hæc non præjudicant verbis dicentium quod secundum ordinem intelligendi, generatio prior sit processione: imo et prioritate productivitatis atque originis, dicitur Pater Filio prior.

Hinc Richardus verbis Bonaventuræ specialiter consonans: Generatio, inquit, secundum ordinem intelligendi prior est quam spiratio, quia generatio est per modum naturæ, etc., ut supra. Imo secundum nostram rationem intelligendi prius occurrit nobis divina natura, quam ejus voluntas. Præterea, intellectualiter dicere, prius est secundum rationem intelligendi quam spirare: quia intellectualiter dicere, est actio intellectus; spirare, voluntatis, cujus actio præsupponit ipsius intellectus actionem. Unde et nostræ apprehensioni prius occurrit intelligere Dei, quam velle ipsius. Quum ergo dicere in divinis non videatur prius quam generare, quoniam intellectus non est prior secundum rationem intelligendi quam natura, sequitur quod secundum rationem intelligendi prius sit generare quam spirare. Amplius, se-

A cundum rationem et ordinem intelligendi, generare est prius quam Filius: sed Filius secundum rationem intelligendi prius est quam spiret: quod autem prius est priore, est prius posteriore. — Si autem objiciatur, quod generatio et spiratio sunt æque immediate a Patre: ergo una non est prior quam alia. Respondendum, quod Pater spirat non solum immediate, sed et mediate per Filium: sicque secundum hoc spiratio præsupponit generationem secundum rationem et ordinem intelligendi.
B Imo dato per impossibile, quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, ipseque Pater tantum generaret atque spiraret, adhuc secundum nostrum modum apprehendendi generatio esset prior spiratione, quemadmodum natura et intellectus voluntate. Et quamvis vis spirativa non præsupponat simpliciter generationem, attamen ut est in Filio, præsupponit eam secundum nostræ intellectionis modum ac ordinem. Hæc Richardus.

At vero Ægidius circa hæc refert
C præinductam Thomæ positionem, non tamen (ut apparet) sincere. Sic equidem narrat: Quidam dicunt, quod relativa sunt simul natura, et in hujusmodi non est prioritas: ergo in divinis secundum relationem non erit prioritas, nisi secundum modum intelligendi, in quantum volumus loqui de divinis secundum ea quæ in creaturis videmus. Quæ responsio sibi ipsi contradicere videtur: quia si de divinis quantum ad relationem loqui volumus secundum ea quæ in creaturis videmus, in creaturis
D autem relativa sunt simul etiam quantum ad modum intelligendi: ergo ibi, scilicet in divinis, prius et posterius esse non queunt.

Hæc recitatio non est vera. Non enim vult sanctus Doctor asserere, quod in divinis sit prius et posterius, loquendo de divinis juxta modum quem habent relativa creata, quum et relativa creata dicat esse simul natura; sed hoc intendit, quod in divinis inter emanationes generationis et processionis sit prius et posterius tan-

A tum secundum nostrum modum intelligendi, in quantum loquimur de emanationibus illis secundum quod ex emanationibus ad intra intellectualium creaturarum procedimus ad divinarum emanationum notitiam. In mentibus namque creatis emanatio intellectus realiter atque fontaliter, imo et aliquo modo causaliter, prior est emanatione actioneque voluntatis.

Deinde subjungit Ægidius: Quum dicitur quod relativa sunt simul natura, intelligendum est de relativis oppositis, quorum unum sine alio non potest intelligi, non

B de relativis disparatis. Hinc si generatio haberet oppositionem ad spirationem, valeret ratio illa, videlicet quod relativa sunt simul natura : ideoque ex parte relationis non posset assignari prius et posterius in divinis. Sed relationes illæ non sunt oppositæ, sed disparatæ.

Ad istud dicendum, quod Thomas aliique doctores non dicunt generationem et spirationem esse relationes oppositas, nec Patrem dicunt referri ad Spiritum Sanctum paternitate, nec Filium ad Spiritum

C Sanctum filiatione; sed utrumque, videlicet Patrem et Filium, referri dicunt ad Spiritum Sanctum communi spiratione activa, quæ ad spirationem passivam Spiritus Sancti se habet per modum relationis oppositæ. In divinis quoque relationes disparatæ sunt coæternæ. Et istud ex verbis Petri præhabitis innotescit, qui etiam ait quod spiratio sit de perfectione filiationis, nec separatur ab ea. Denique de relativis generaliter protestatur, quod sunt simul natura. Idcirco hoc generaliter ve-

D rum est de omnibus vere et secundum esse relativis, per respectum ad suum correlativum secundum esse.

Circa hanc quæstionem Durandus scribit prolixe, inter cetera dicens : Dum quæritur de prioritate generationis Filii respectu processionis Spiritus Sancti, aut quæritur de prioritate secundum rem, aut de prioritate secundum intelligendi rationem. Si primo modo, sic aliqui dicunt quod inter generationem Filii et processionem Spiritus Sancti est per se ordo originis quo unum est ex altero, non tamen conditio prioris et posterioris. Spiratum namque (ut dicunt) est per se a genito, ergo spirari est a generari.

Hæc et consimilia Durandus prolixe prosequitur : quæ infructuosa videntur, quum clarum sit non esse simpliciter verum, quod spiratus sit per se a genito, quum Spiritus Sanctus, quem constat esse spiratum, sit a Patre, qui non est genitus. Imo nec Pater producit Spiritum Sanctum in quantum pater aut generans, nec Filius, in quantum filius aut genitus, sed uterque ut unum principium, in eadem vi spirativa communicans. Quamvis ergo Spiritus Sanctus procedat a Filio, non tamen congrue sonat quod spirari sit a generari, quia Filius non spirat ut filius. Ideo aptius sonat quod aliqui dicunt, quod spirari non est a generari per se atque directe, sed quasi concomitanter, in quantum Filius habet a Patre per generationem æternam non solum divinam essentiam, sed vim etiam spirativam : non quod vis spirativa sit terminus generationis, sed quia per generationem simul communicatur. Pater quippe communicat Filio essentiam spirative fecundam. Itaque non apparet dicendum quod generatio in divinis sit prior processione, loquendo de prioritate secundum rem. Si enim illa est prior realiter, alia videbitur esse posterior secundum rem, quum tamen in summa Trinitate nihil sit prius aut posterius; et juxta Augustinum, solum est ibi ordo naturæ quo unus ab alio, non quo unus post alium, ut vera et perfecta requirit æternitas, quum et omnis imperfectio a divina et æterna emanatione sit penitus excludenda. Idcirco quod aliqui ponunt in personis emanationibusque ad intra, ordinem naturalis præsuppositionis, non videtur quibusdam satis idonee dictum, quum in hujusmodi præsuppositione videatur ordo prioris ac posterioris includi.

Addit quoque Durandus : Si quæstio intelligatur de ordine generationis et pro-

cessionis secundum modum et ordinem A intelligendi, dicendum quod ordo prioris et posterioris est in divinis non solum inter origines seu emanationes præfatas, sed etiam inter absoluta secundum se, et inter essentiam et relationes oppositas, itemque inter essentiam et relationes disparatas, et inter personas constitutas. In divinis namque intellectum præintelligimus voluntati, essentiam relationi, Patrem Filio, et utrumque Spiritui Sancto, paternitatem quoque spirationi, et filiationem seu generationem processioni. Consurgit B autem hic ordo intelligendi, vel ex his quæ in creaturis videmus, sicut est de ordine inter intellectum et voluntatem; aut ex naturali habitudine rerum, ut inter correlativa. Hæc Durandus.

Juxta præhabita sunt intelligenda verba nonnulla Guillelmi Parisiensis in libro suo de Trinitate, in quibus insinuare videtur quod generatio spirationem præcedat, ut dum quintodecimo libri illius ait capitulo : Omnis virtus et potentia spiritualis non agit nisi per modum intellectus C ac voluntatis, hoc est per modum sapientiæ et amoris; nec gravida est intra se nisi sapientiæ in effectu seu in actu, et amoris inde fluentis, quemadmodum intellectus humanus quum acquisierit alicujus habitum artis, gravidus est et fecundus artis in effectu, hoc est meditationum atque verborum quæ verba sunt rerum de quibus est ipsa ars. Quoniam ergo prima operationum et actionum spiritualium intelligere est, velle namque sequitur intelligere, necessario primus auctor est intel- D lectus, primaque omnium potentiarum est generativa : quare ejus actus omnium primus est intelligentia. — Hæc Guillelmus, qui in libro prætacto multa his consimilia scribit.

Præterea quæstio ista videtur mihi profundiorem continere difficultatem, videlicet, An ex natura rei prius conveniat Deo gignere quam spirare.

Et videtur quod imo, quia intellectus naturali ordine voluntatem præcedit, et Filius Spiritum Sanctum, seu generatio processionem. Hinc Scotus ait : Pater non spirat antequam Filius, sicut prius ordine gignit quam spirat. Denique omni actu et consideratu mentis creatæ secluso, ita se habent ex natura rei in Deo generatio atque spiratio, quod terminus generationis, videlicet Filius, est revera fons, principium et origo Spiritus Sancti : ergo ordine naturæ et ex ipsa origine prior est Spiritu Sancto, et ipsa generatio processione; sicque ex natura rei per prius convenit Deo gignere quam spirare. — Sed hujus oppositum rursus probatur, eo quod Deus sit in sua natura purissimum ac supersimplicissimum esse, in quo ex natura rei non est aliqua formalis distinctio, nec prius neque posterius, nec ante voluntatem intellectus, ergo nec emanatio unius ante emanationem alterius, prout istud supra distinctione secunda plenius est os- p. 149 et s. tensum.

Ad hæc dicendum videtur, quod in simplicissimo Deo, qui est purissimus actus, penitus ex natura rei idem sunt, esse, posse et agere ; seu essentia, virtus et actio : ita quod nec intellectus differt a voluntate, nec econverso, nisi secundum rationem creatam considerantem; nec generatio activa differt a Patre gignente, nec communis spiratio differt a Patre Filioque spirante, nisi secundum rationem. Ideo ex natura rei non videtur ibi prioritas. Nihilo minus, sicut inter Patrem et Filium est ordo naturæ, quo unus ab alio, non quo unus prior sit alio, secundum Augustinum, sic inter Filium et Spiritum Sanctum. De hac re erit infra tractatus. Ideo jam tantumdem tetigisse sufficiat.

Et ex his patet responsio ad objecta. In divinis enim penitus idem sunt, natura, intellectus, voluntas; sed ex parte nostræ considerationis est inter ea distinctio, ordo, prioritas. Non tamen negatur quin ex natura rei inter personas divinas et inter emanationes pro personis seu relationibus sumptas, sit ordo naturæ et prioritas ori-

ginis ordini naturæ correspondens, ut dictum est. — Ad omnia alia est una responsio, quia non aliud probant neque convincunt, nisi quod quantum ad ordinem intelligendi sit prioritas in divinis inter generationem et processionem, quia in creaturis sic invenimus : creaturæ vero a plena repræsentatione divinæ et increatæ simplicitatis deficiunt infinite. Creator vero, cujus nec sapientiæ nec omnipotentiæ finis est, ita instituit ordinem universi, quod rationales et intellectuales creaturæ ab intellectuali perfectione speciem sortiuntur : idcirco in ipsis intellectus voluntatem præcedit, et intellectiva potentia propinquius habet se ad naturam specificam. In Deo autem non est hujusmodi habitudo.

DISTINCTIO XIII

A. *Quare Spiritus Sanctus, quum sit de substantia Patris, non dicatur genitus vel filius, sed tantum procedens.*

POST hæc considerandum est, quantum a talibus quales nos sumus intelligi potest, quum Spiritus Sanctus procedat de Patre et sit de substantia Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere, et cur non dicatur filius. Quare autem Spiritus Sanctus non dicatur vel sit natus, et ideo non sit filius, Augustinus ostendit in quintodecimo libro de Trinitate, ita dicens : Si Spiritus Sanctus filius diceretur, amborum utique filius diceretur : quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Absurdissime ergo filius diceretur amborum, id est Patris et Filii. Amborum enim filius diceretur, si eum ambo genuissent : quod abhorret omnium sanorum sensus. Non ergo ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. His verbis ostenditur, cur Spiritus Sanctus, quum sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel filius.

Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 27. — Ibidem. — Ibid. c. 26.

B. *Quum Spiritus Sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.*

Quum autem Spiritus Sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quæri solet, cur Filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens, sicut ipse in evangelio Joannis ait : Ego ex Deo processi vel exivi, et veni in mundum. Non ergo tantum Spiritus Sanctus procedit a Patre, sed etiam Filius. Ad quod dicimus, quod quum uterque procedat a Patre, dissimiliter tamen. Nam Spiritus Sanctus, ut ait Augustinus in quinto libro de Trinitate, procedit a Patre, non quomodo natus, sed quomodo datus vel donum; Filius autem processit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc illud elucescit ut potest, scilicet cur Spiritus Sanctus etiam non sit filius,

Joann. XVI, 27. — Aug. de Trinitate, lib. V, c. 14.

quum et ipse a Patre exeat. Ideo Spiritus non dicitur filius, quia neque natus est, sicut Unigenitus, neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicut nos.

C. *Quod non potest distingui a nobis inter generationem Filii et processionem Spiritus Sancti.*

Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus Sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus. Unde Augustinus Maximino præmissam quæstionem refricanti, scilicet quærenti cur Spiritus Sanctus non diceretur filius quum de Patris esset substantia, respondens, sic ait : Quæris a me, si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus Sanctus, cur unus filius sit, et alius non sit filius. Ecce* respondeo, sive capias, sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus; sed ille genitus est, iste procedens. Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus est utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo quum de illo loqueretur, ait, De Patre procedit, quoniam Pater processionis ejus auctor est, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus. Nam nisi procederet etiam de ipso, non diceret discipulis, Accipite Spiritum Sanctum, eumque insufflando daret, ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte. Quia ergo si nasceretur, non tantum de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia filius amborum nullo modo esset, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus Sanctus, procedendo de ambobus.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 14.
* Ego
Joann. XV, 26.
Ibid. XX, 22.

D. *Hic dicit quod non valet inter illa duo distinguere.*

Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur : sicut non omne quod bipes est, homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hoc scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc, quia et illa et ista est ineffabilis, sicut Propheta de Filio loquens, ait, Generationem ejus quis enarrabit? ita de Spiritu Sancto verissime dicitur, Processionem ejus quis enarrabit? Satis sit ergo nobis quia non est a se ipso Filius, sed ab illo de quo natus est; non est a se ipso Spiritus Sanctus, sed ab illo de quo procedit, et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. De Spiritu Sancto quomodo ipse Deus sit de Deo, nec tamen ipse filius sit, quoniam procedendo, non nascendo, legitur esse de Deo : jam superius, quantum visum est, disputavimus.

Aug. ubi supra.
Is. LIII, 8.

E. *An Spiritus Sanctus debeat dici ingenitus.*

Nunc considerandum est, quum Spiritus Sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Ad quod dicimus, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici. Unde Augustinus ad Orosium ait : Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum fides certa declarat : quia si dixerimus ingenitum, duos Patres videbimur affirmare ; si autem genitum, duos credere Filios culpamur. Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dicitur ingenitus, eo quod ab alio non sit. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate : Pater (inquit) solus non est de alio : ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium et de re tanta sermonem qualem valuerint proferentium. Filius autem de Patre natus est, et Spiritus Sanctus de Patre principaliter et communiter de utroque procedit. Ideoque quum Spiritum Sanctum genitum non dicamus, dicere tamen ingenitum non audemus, ne in hoc vocabulo vel duos Patres in illa Trinitate, vel duos qui non sunt de aliquo, quispiam suspicetur. Ecce his verbis aperte ostendit, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici.

Aug. et Orosii dialog. quæst. II.

Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 26.

F. *Quod Hieronymus dicit Spiritum Sanctum ingenitum : quod videtur prædictis adversari.*

Hieronymus tamen in Regulis definitionum contra hæreticos, dicit Spiritum Sanctum ingenitum esse, his verbis : Spiritus Sanctus Pater non est, sed ingenitus atque infectus. Pater non est, quia Patris est et in Patre est ; processionem habet ex Patre, et non nativitatem. Filius autem non est, quia genitus non est. Ecce his verbis dicitur Spiritus Sanctus esse ingenitus : quod videtur adversari præmissis verbis Augustini.

Ambrosius in Symbol. Apost. c. 3.

G. *Determinatio. Secundum diversas acceptiones dicit eos locutos.*

Sed ut istam quæ videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quod Hieronymus aliter accepit nomen ingeniti, et aliter Augustinus. Accepit enim Augustinus ingenitum, qui vel quod de alio non est : et secundum hoc de solo Patre dicitur. Hieronymus vero ingenitum dicit non genitum : et secundum hoc de Spiritu Sancto potest dici, quum Spiritus Sanctus non sit genitus.

H. *Ex verbis Hieronymi ostenditur ex quo sensu dixit Spiritum Sanctum ingenitum.*

Quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis suis, quibus in eodem tractatu utitur, faciens talem divisionem : Omne quod est, aut ingenitum

Ibidem.

est, aut genitum, aut factum. Est ergo quod nec natum est, nec factum; et est quod natum est, et factum non est : et est quod nec natum est, nec factum est; et est quod factum est, et natum non est : et est quod factum est, et natum est, et renatum est; et est quod factum est, et natum est, et renatum non est. Nunc præpositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est : non enim ab alio aliquo est. Quod autem natum est et factum non est, Filius est, qui a Patre genitus est, non factus. Quod iterum nec factum nec natum est, Spiritus Sanctus est, qui a Patre procedit. Quod etiam factum est et natum non est, cœlum et terra ceteraque insensibilia sunt. Quod autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod vero factum et natum est, et renatum non est, animalia sunt. Ecce his verbis ostendit Hieronymus se ingenitum accipere non genitum. Aliter enim non esset præmissa divisio vera, scilicet, omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Atque in divisionis hujus prosecutione, in assignatione ingeniti ubique ponit non natum.

SUMMA

DISTINCTIONIS TERTIÆDECIMÆ

IN hac distinctione docetur quantum mentis humanæ imbecillitati est possibile, qualiter processio Spiritus Sancti a generatione Verbi æterni distinguitur, et utrum Spiritus Sanctus possit dici ingenitus; cur etiam nomen processionis commune sit emanationi Filii ac Spiritus Sancti, quum nomen proprium emanationis Verbi, puta nativitas seu generatio illa ad intra, non conveniat emanationi Spiritus Sancti.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur, **Qualiter processio Spiritus Sancti a generatione æterna distincta sit, et qualiter nomina ista, Processio et Ingenitus, in divinis sumantur.**

Et videtur quod processio Spiritus Sancti sit generatio nuncupanda. Primo, quia descriptio generationis divinæ competit ei : quam descriptionem libro primo po-
A nit Damascenus, et supra exposita est. Cf. p. 293 A'.
Quum etenim generare sit de substantia sua similem sibi in natura producere, apparet quod Spiritus Sanctus, qui de substantia Patris spiratur, et ei in veritate divinæ essentiæ assimilatur, ita quod ejus productio ad substantiam terminatur divinam, debeat dici natus ac Filius. — Secundo, quædam intellectuales creaturæ vocantur in Scripturis filii Dei, propter similitudinem naturæ vel gratiæ seu gloriæ quam habent cum Deo : sed Spiritus
B Sanctus incomparabiliter similior est Deo Patri quam hujusmodi creaturæ, quum veram habeat deitatem. Ergo competit ei esse Filium Dei. — Tertio, generatio est per quam alicui esse substantiale communicatur : sed per processionem communicatur Spiritui Sancto esse divinum et increatum ac Deitatis natura. Ergo processio illa generatio est censenda. — Quarto, emanationes quæ ad naturam terminantur eamdem, videntur esse rationis ejusdem, quum omnis effluxio sicut et motus, no-
C men et rationem sortiatur a termino ad quem. Sed sicut generatio Verbi est ad divinam naturam, ita processio Spiritus Sancti. Qua igitur ratione una emanationum istarum generatio appellatur, etiam altera.

In oppositum est veritas fidei, et Augustinus in littera. (p. 159 et s.) — Præterea supra ostensum est, quod duæ emanationes ad intra conveniunt Deo : una per modum naturæ et intellectus ; alia per modum voluntatis et liberalitatis, ac doni atque amoris.

Ad hoc respondet Albertus : Inter generationem et processionem septem differentiæ colliguntur. Prima est ex parte principii a quo : quoniam una est a potentia generandi in Patre, alia a potentia spirativa. Secunda, quod Filius est ab uno, Spiritus Sanctus a duobus : non quasi a patre et matre, sed ut spirantibus una et eadem potentia spirativa. Tertia, quia processio Spiritus Sancti est ex communione consensus Patris ac Filii distinctorum ; Filius autem, penes communicationem naturæ. Quarta est penes procedentes : quia Filius procedit ut distinctus in esse, Spiritus Sanctus autem per modum bene esse distinctorum. Quod tamen a Spiritu Sancto non tollit naturæ perfectionem, quoniam in divinis quidquid est secundum bene esse vel esse, totum perfectum in substantia atque hypostasi est. Hinc asserit Augustinus, quod Spiritus Sanctus est jucunditas delectatioque amborum, sicque ad bene esse pertinere videtur. Quinta, quoniam Filius dicit rationem accipientis naturam, Spiritus Sanctus denotat rationem accipientis et nectentis eos ad invicem a quibus procedit. Sexta sumitur penes aptitudinem procedentium : quoniam Filius per hoc quod Filius est, dicit relationem ad Patrem : idcirco non includit aptitudinem ad hoc quod donetur. Porro Spiritus Sanctus per hoc quod procedit ut amor ex liberalitate Patris, ponit aptitudinem ad hoc quod ipse donetur. Ideo loquitur Augustinus, quod ab æterno processit tanquam donabilis. Donum enim est Patris ac Filii, quod sibi invicem gratuito impendunt amore ; est quoque donabilis nobis, quamvis nunquam daretur. Septima est quam tangit Augustinus quartodecimo de Trinitate, quod amor est in mente non

A ut natus, sed ut spiratus : quoniam appetitus ejus tenuis quidem est in mente, etiam antequam gignat notitiam suam : qui tamen appetitus fit amor notitiæ jam natæ, ideo ipse potius est unio parentis ac prolis quam natus. Et ista differentia Augustini fundatur super hoc, quod uniens aliqua duo, necessario distinguitur ab utroque : idcirco nec nomen nec ratio Patris aut Filii convenit ei. — Hæc Albertus. Cujus verbum quo ait Spiritum Sanctum esse donum quod Pater et Filius sibi invicem

B gratuito amore impendunt, videtur quibusdam obscurum : quia secundum Richardum de S. Victore, amor Filii ad Patrem est debitus : quoniam quidquid Filius habet, a Patre accepit ; et rursus non videtur Pater aliquid accepisse a Filio.

Hæc eadem in Summa sua, libro tertio, scribit Udalricus, et aliqua addit : Ad hujus, inquiens, ineffabilis processionis aliqualem intellectum, dicimus quod realiter differunt istæ duæ processiones, per hoc quod generatio Filii est a solo Patre, et

C processio Spiritus Sancti est a Patre et Filio. Ideo oppositio secundum relationes originis, est inter generationem Filii et processionem Spiritus Sancti eadem quæ est inter Filium et Spiritum Sanctum, quia uterque eorum est sua processio. Hæc autem oppositio realem distinctionem in divinis inducit. Nec differunt hæ duæ processiones se ipsis quemadmodum proprietates personales, sed per differentias assignatas. Denique quum in omni natura nobili non solum sit communicatio qua

D quilibet eorum qui sunt in illa natura dat alii de suo proprio, sed etiam communicatio in societate vitæ, in amore et amicitia, cujus principium est voluntas ; utraque communio est etiam in divinis : et generatio est communicatio cujus principium est natura ; processio autem est communicatio consensus Patris ac Filii, cujus principium est voluntas. Nec huic differentiæ obest quod natura et voluntas in Deo sunt idem : quoniam unumquodque ibidem suam servat proprietatem. Ideo

personæ illæ realiter distinguuntur, quarum ipsa natura et voluntas consistunt principia non ut unum, sed secundum proprietatem rationum suarum. — Itaque generatio est processio ex cujus propria ratione communicatur natura : quia generatio est ex substantia generantis produci secundum substantiam, ut Damascenus affirmat. Processio autem hoc ex sui natura non habet, quia sic haberet hoc in omni natura; sed habet hoc ex perfectione divinæ naturæ in qua est : quemadmodum de perfectione generationis est, quod communicetur alicui eadem natura : quia quum generans intendat sui conservationem, potius vellet se conservare in propria persona, quam in simili secundum speciem. Hinc talis communicatio est in generatione divina, quia in Deo est omne quod perfectum est. Ita quoque de perfecta communicatione amoris est communicatio naturæ in amore. Unde et in hominibus dum amans communicat et impendit alicui intimum suum affectum, libenter vellet quod in affectu illo substantia sua in illum procederet, quem diligit sicut se ipsum, ita quod in suo amore esset sua substantia. Ideo ista perfectio est in processu divini amoris in Deo, non ut amor est, sed in quantum amor habet rationem nexus. Hinc descriptio generationis prætacta non convenit processioni Spiritus Sancti. Nempe quum ait, Generatio est opus naturæ, intelligitur sub ratione naturæ, ita quod per propriam rationem ejus communicetur natura. Hæc Udalricus.

Verum in his aliter pro parte videtur sentire Thomas : Quidam (inquiens) dicunt, quod istæ duæ processiones, videlicet generatio et processio seu spiratio, realiter distinguuntur, nec oportet quærere quo distinguantur, quia sunt prima distinguentia ipsas personas ; sicut non quærimus quo distinguantur rationale et irrationale. Sed hoc non videtur conveniens, quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem : omnis autem

A distinctio formalis, est secundum aliquam oppositionem. Præterea, processio et generatio significantur per modum operationum. Non autem convenit ut per operationem aut motum distinguantur operantia vel operata; sed potius econtrario : quoniam actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare ; motus vero, secundum terminos. Hinc alii dicunt, quod differentia processionum istarum sumitur ex hoc quod generatio est processio naturæ, spiratio

B autem processio voluntatis. Sed hoc quoque non competit, quoniam natura et voluntas in Deo sola differunt ratione. Unde ex illa non potest in Deo esse realis distinctio, quia principium non est debilius principiato. Præterea, secundum hoc processio intellectus secundum quam dicitur Verbum, esset alia a processione naturæ secundum quam dicitur Filius. — Idcirco dicendum, quod in divinis non potest esse realis distinctio atque pluralitas nisi secundum relationem originis. Idcirco se-

C cundum hoc oportet nos investigare pluralitatem procedentium et processionum. Ideo secundum hoc dico, quod in divinis est quædam processio secundum quam una persona procedit ab una : et hæc est generationis processio, secundum quam Filius est a Patre. Ideo dicitur esse per modum naturæ et intellectus (procedit namque ut Filius et ut Verbum), quoniam in utroque modo processionum istarum, puta naturæ et intellectus, est processio unius ab uno. Item est quædam processio

D in divinis quæ simul est a duobus, videlicet ab eo qui procedit, et ab eo a quo procedit. Et ista a prima distinguitur secundum originem : quia processio hæc est a procedente qui procedit per modum naturæ. Hinc secunda ista processio dicitur esse per modum voluntatis, quia per consensum a duobus volentibus potest unus amor procedere. Atque secundum hos diversos modos originis, producuntur in divinis duæ distinctæ personæ, relatione originis distinctæ, videlicet Filius, qui est a

Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Nec possunt ibi esse plures processiones quam hæ, hoc est unius ab uno non procedente, et item unius a procedente ac non procedente. Itaque distinguuntur processiones illæ divinæ et penes principium et penes terminum. Quamvis enim divina natura sit principium generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione naturæ, sed sub ratione paternitatis. Similiter a natura quæ per generationem accipitur in Filio, non habet Filius quod sit Filius in quantum natura, sed secundum quod in Filio est ipsa filiatio. Sicque relationes se habent aliquo modo ut principium, et aliquo modo ut terminus ad ipsas processiones. Dicendum ergo, quod quum secundum processiones distinguantur personæ realiter plures, non potest dici quod processiones non differant re, sed ratione dumtaxat. Nulla quippe distinctio major est, loquendo formaliter, quam ea quæ est causa seu ratio sua. Verum quemadmodum proprietates personales secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia; secundum autem quod *ad aliquid* dicuntur, sunt secundum rem plures : ita est etiam de processionibus ipsis dicendum, quia secundum quod comparantur ad naturam tanquam ad principium aut terminum, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod in Deo natura et voluntas ratione sola distingui dicuntur; sed quoniam comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, idcirco ex hoc differentiam habent realem.

Quum ergo objicitur quod ipsæ relationes consequuntur processiones : nam eo Filius est, quia a Patre procedit; sicque diversæ processiones causare videntur diversitatem relationum magis quam econtrario, vel ad minus erit circulatio ibi. Dicendum, quod relatio in divinis non solum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, id est distinguens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiæ constitutivæ ac propriæ formæ

A ipsius personæ cujus operatio est generatio aut spiratio. Ideo non est inconveniens quod secundum rationem relationis ipsæ relationes consequantur ipsas processiones, atque ab eis differentiam sumant; secundum autem quod sunt formæ propriæ personarum, causent differentiam processionum. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione vicesima septima, primo declarat, quod præter productionem Verbi, quæ generatio appellatur, sit in Deo productio alia, quæ

B amoris processio atque spiratio nuncupatur. Deinde ostendit ibidem, quod spiratio illa non sit generatio nominanda : Hæc, inquiens, est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus est in actu per hoc quod res intellecta consistit in intellectu secundum similitudinem suam; voluntas autem est in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti est in volente, sed ex hoc quod voluntas habet inclinationem quamdam tendentiamque in volitum ac unionem cum illo. Hinc pro-

C cessio quæ est secundum intellectum, est secundum rationem similitudinis : unde et convenit ei ratio generationis, quoniam omne generans gignit simile sibi. Processio vero secundum actionem voluntatis, non ita attenditur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis, moventis seu tendentis in aliquid. Ideo quod procedit in Deo per modum amoris, non procedit ut genitum, neque ut Filius, sed magis ut Spiritus : quo nomine quædam vitalis motio atque

D impulsio designatur, prout quis ex amore fertur impelli, inclinari aut moveri ad aliquid faciendum. — Præterea, si quis instet, quod sicut de ratione Verbi, ita de ratione amoris sit similitudo, juxta illud Ecclesiastici : Omne animal diligit simile *Eccli.* XIII, 13.
sibi. Si ergo ratione similitudinis Verbo convenit generari, eadem ratione Spiritui seu amori. Dicendum, quod diversimode similitudo pertinet ad horum utrumque. Pertinet namque ad Verbum, in quantum ipsummet Verbum est similitudo rei intel-

lectæ, quemadmodum genitum similitudo est generantis; sed ad amorem spectat, non quod ipse amor sit similitudo amati aut voliti, sed in quantum similitudo principium est amandi, tanquam incitatio ad amandum. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitus principium sit amoris. — Hæc in Summa. Et eadem scribit in Summa contra gentiles, libro
p. 438 A'. quarto, ut allegatum est supra.

At vero Petrus pro horum concordantia scribit : Concordando primam et tertiam opinionem, quoniam utraque vera est, quamvis prima sit diminuta, dicendum quod istæ processiones differunt se ipsis formaliter, non originaliter; sed penes supposita et formas a quibus hi actus egrediuntur, videlicet penes paternitatem et spirationem communem, quas oportet differre se ipsis, differunt utroque modo, utpote formaliter et originaliter. Hæc Petrus.

Insuper Bonaventura : Generatio, inquit, et spiratio activa differunt non solum secundum rationem dicendi, sed et secundum differentiam originis et habitudinis; talis autem differentia uni essentiæ non repugnat. Quod si quæratur ratio differentiæ emanationum istarum, dicendum quod prima ratio differendi non potest assignari ex parte terminorum : quia earum termini sunt personæ, quæ non important rationem differendi active, sed passive. Si ergo personæ differunt, quæritur quibus; et necesse est ad emanationes et relationes redire, quæ sunt generatio et processio : sicque in hac assignatione circulus erit. Similiter ex parte principiorum. Si namque dicantur emanationes istæ differre secundum duplicem fecunditatem naturæ et voluntatis, quæritur quomodo differat fecunditas a fecunditate. Si dicas quod fecunditas naturæ in solo sit Patre, fecunditas vero voluntatis in Patre et Filio, quæritur ultra unde veniat differentia ista : et oportet ad hoc venire, quod fecunditas naturæ est in uno, quia imago procedens per illam nata est esse solum ab uno; fecunditas vero voluntatis,

A in duobus : nexus namque seu processio per modum nexus, in duobus consistit. Sicque differentia redit in principium, et est ibi ratio circularis. Hinc sequitur quod prima harum emanationum differentia non est sumenda ex parte terminorum neque principii. — Sed pensandum quod contingit loqui de emanationibus istis quantum ad esse, et quantum ad distingui. Si quantum ad esse, sic habent rationem essendi a suis perfectis principiis et fecundis. Quia enim in Deo perfectissima
B est natura, ideo perfecta fecunditas naturæ in hypostasi habente rationem principii : unde veram et propriam habet emanationem, quæ generatio appellatur. Similiter intelligendum de spiratione quantum ad voluntatem. Hinc ratio quare hæ emanationes sunt in Deo, est fecunditas naturæ et voluntatis. Si autem loquimur de eis quantum ad differre, dicendum quod differunt se ipsis : quoniam omnis distinctio in divinis venit a modis originis et relationis; et sicut distinctiones diffe-
C rentiarum innotescunt nobis per alias differentias quæ oriuntur ab illis, ita et in divinis. Nam quoniam generatio et spiratio distinguuntur se ipsis, ad eas consequuntur secundum rationem intelligendi aliæ differentiæ duæ. Prima, quod generatio est ab uno, spiratio a duobus. Quum enim generatio sit emanatio per modum perfectæ assimilationis, ideo ad unum principium respicit; quia vero spiratio est emanatio per modum connexionis, ideo est a duobus. Alia est differentia quoad
D nos. Quum etenim Spiritus Sanctus procedat ut nectens, et ita ut in alterum tendens, ideo procedit ut donabilis. Filius vero generatur : generatio autem non respicit tertium. Per has differentias patet concomitantia emanationum istarum : quia spiratio dat præintelligere generationem, non enim nectuntur nisi distincti ac similes; similiter generatio dat consequenter intelligere spirationem, quia necesse est distinctas omnino consimiles delicioso amore conjungi. Hæc Bonaventura.

Porro Richardus circa hæc scribit diffuse : Hæc (dicens) quæstio, utrum spiratio sit idem quod generatio, dupliciter potest intelligi. Primo, an spiratio Spiritus Sancti sola ratione differat a generatione Filii. Ad quod dico, quod realiter distinguantur : quod innotescit nobis per terminos earumdem, qui sunt Filius et Spiritus Sanctus, realiter distincti ab invicem. Distinguuntur que duæ illæ emanationes se ipsis formaliter, extendendo nomen formæ ad notionem. Distinguuntur etiam inter se per aliquid originaliter, scilicet per B potentiam generativam ac spirativam. Potentia namque generativa non solum dicit divinam naturam, sed et innascibilitatis proprietatem, quæ primitatem includit ad actum generandi. Potentia quoque spirativa non solum dicit voluntatem divinam, sed etiam inspirabilitatem, quæ includit primitatem respectu actus spirandi. Et talis differentia in potentiis sufficit, secundum quosdam, ad emanationum distinctionem. Clarius tamen assignatur earum distinctio per hoc quod non generatio, sed C spiratio est a Filio. — Secundo potest intelligi quæstio, an ratio generationis competat spirationi Spiritus Sancti. Et dico quod non, quoniam generatio est productio rei similis in natura per modum naturæ. Quamvis autem Pater et Filius spirando producant sibi similem in natura, hoc tamen non est per modum naturæ, sed voluntatis : ideo spiratio non habet in se generationis rationem. Veluti si voluntas mea esset tam potens quod solo imperio voluntatis possem de mea substantia D facere hominem, illa factio non esset generatio : quia non esset a me per modum naturæ, sed voluntatis.

Si vero quis arguat, quod unius naturæ non est nisi unus modus communicandi. Propter quod octavo Physicorum asserit Commentator : Si esset possibile quod homo generaretur non ex semine, ille sic procreatus diceretur homo æquivoce. Unde contra Avicennam dicentem esse possibile hominem generari ex terra, sed con- A venientius in matrice, subjungit quod iste sermo ab homine qui se dat philosophiæ, est fatuus valde. Aitque ibi, quod mures generati ex putrefactione, non sunt ejusdem speciei cum muribus ex semine natis. Ergo divina natura non nisi uno modo potest communicari. — Dicendum, quod verbum istud Commentatoris, secundum quosdam, non est universaliter verum : quia ut libro de Trinitate asserit Augustinus, multa animalia pariunt alia coeundo, quum ipsa nullis parentibus coeuntibus orta sint. Nihilo minus in multis naturis verum est, quod non convenit eis per virtutem creatam et naturalem nisi unus modus communicandi se. Divinæ vero naturæ ob suam infinitam virtutem et perfectionem, convenit communicare se per modum naturæ et voluntatis. — Hæc Richardus.

Denique Ægidius circa hæc scribit prolixe : Quidam (inquiens) dicunt, quod in divinis sunt plures processiones propter pluralitatem modorum procedendi per modum naturæ et voluntatis. Quod stare non valet, quia natura et voluntas sola ratione differunt in divinis. Propter hoc quidam dixerunt, quod processiones in divinis distinguuntur eo quod una, scilicet generatio, sit ab uno, alia a duobus. Sed contra hoc est, quod Spiritus Sanctus non procedit a Patre et Filio in eo quod plures, sed in eo quod unum sunt. Hinc quidam dixerunt processiones istas distingui propter ordinem voluntatis ad intellectum, quoniam intellectus voluntatem præcedit. Sed hoc stare non potest, quum in Deo sint idem voluntas et intellectus. Ideo quidam dixerunt, quod processiones istæ, quum per modum motus se habeant, distinguantur penes terminos suos. Sed neque hoc sufficit. Terminus enim in processionibus dupliciter potest sumi : uno modo, persona procedens; alio modo, natura per processionem communicata. Motus autem non diversificantur penes terminos qui sunt ipsa supposita, sed qui sunt natura seu forma; quumque per omnem proces-

sionem in divinis communicetur natura, A non esset nisi una processio in divinis secundum hunc modum. — Ideo advertendum, quod quum tota distinctio in divinis per relationes sumatur, processiones illæ realiter distinctæ esse non poterunt nisi quia vel relationes sunt, vel prout secundum nostrum modum intelligendi, ad origines vel relationes ordinantur in quibus utroque modo distinctionem ponere possumus. In divinis autem supposita per relationes oppositas realiter distinguuntur; relationes vero se ipsis ab invicem sunt B distinctæ. Sed qualiter origines in divinis, etiam ut relationes sunt, habeant esse distinctum, est dubium, quum disparatas videantur importare relationes. Idcirco sciendum, quod nisi ea in quibus tales relationes sunt, realiter differrent, ipsæ relationes realiter distinctæ non essent. Relatio autem in aliquo dupliciter potest intelligi: primo, ut in radice ac fundamento; secundo, tanquam in supposito aut subjecto. Primo modo, similitudo est in albedine; secundo modo, in albo aut simili. Si C ergo relationes disparatæ realiter differre debent, oportet supposita in quibus sunt, differre realiter, vel radices in quibus radicantur. Porro divinæ personæ non distinguuntur secundum modum suppositorum in creaturis, in quibus est diversum esse, sed magis secundum modum unius suppositi cui competit esse, quoniam divinarum personarum est unum esse eademque natura. Verumtamen ista distinctio in Deo et creaturis est modo opposito, quoniam in eodem creato supposito est unitas D secundum hypostasim, pluralitas secundum naturam substantiæ et accidentium. Propter quod in eodem supposito possunt esse plures relationes disparatæ, ita ut ratione magnitudinis dicatur æquale; ratione qualitatis, simile. In Deo autem est suppositorum pluralitas, unitasque naturæ. Ideo in pluribus suppositis divinis possunt esse plures relationes dissimiles sive oppositæ propter pluralitatem suppositorum, quemadmodum in uno supposito humano possunt esse plures disparatæ relationes propter pluralitatem naturarum, extendendo nomen naturæ ad omnem formam sive essentiam. Similes autem nec in pluribus personis divinis, neque in uno creato supposito, possunt esse plures, propter unitatem in esse. Et quia supposita divina sunt realiter distincta, quamvis sit in eis una natura, plures processiones ibi esse queunt, non similes, sed disparatæ, propter realem differentiam suppositorum. Et quamvis processiones divinæ in se oppositionem non habeant directe, tamen quum sint in suppositis realiter distinctis propter relationes oppositas, possunt differre realiter. Sicque patet qualiter processiones in divinis realiter plurificantur secundum quod relationem important; sed prout ad relationes ordinantur juxta modum intelligendi, sic distinguuntur secundum quod ipsæ relationes. Quemadmodum enim differt filiatio, quæ est proprietas relativa Filii, a proprietate relativa Spiritus Sancti, quam habet ex eo quod per modum spirationis procedit; sic processio Filii differt a processione Spiritus Sancti. Hæc Ægidius.

Circa cujus dicta occurrunt multa dicenda. Primus enim modus distinguendi inter processiones divinas penes pluralitatem modorum producendi per modum naturæ et voluntatis, est evidenter Anselmi, ut distinctione patuit præcedenti: et ibi *p. 467 D'; cf. dist. II, q. 6.* ostensum est, quod verus rationabilisque consistat. Unde Henricus et Scotus approbant ipsum. Secundus quoque modus dicendi, quem Ægidius reprobat, probabiliter potest teneri: et Ægidius insufficienter improbat illum. Quamvis enim Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio prout aliquo modo sunt unum, utpote in una *dist. XI, q. 3.* voluntate ac vi spirativa communicantes; tamen etiam procedit ab eis prout aliquo modo distinctæ sunt ac duæ personæ, juxta sensum in præcedenti distinctione expressum. *ibid. q. 4.* Præterea, tertius modus dicendi potest probabiliter observari; nec Ægidius sufficienter improbat eum. Quamvis enim

in alterationibus et motibus directe tendentibus ad formas accidentales, termini ad quem sint non supposita, sed potius formæ hujusmodi; in generationibus tamen proprie dictis, quæ non nisi substantiis (imo substantiis animatis) conveniunt, termini ad quem non sunt proprie formæ substantiales, sed ipsa composita atque supposita, ut manifeste docet Philosophus. Ideo in divinis generatio, quæ est substantialis, imo potius, juxta divinum Dionysium, supersubstantialis, et spiratio, quæ nequaquam est accidentalis, sed ad veram et supersubstantialem terminatur personam, possunt uno ac suo modo distingui penes terminos ad quem. Nec verum est quod divina essentia sit terminus ad quem divinæ generationis atque spirationis, quasi ipsa generetur sive spiretur, quamvis per generationem et spirationem communicetur. Qualiter autem esse terminum ad quem in divinis diversimode conveniat essentiæ et personis, ante est declaratum. Hinc Albertus et Udalricus omnes prætactos modos dicendi et distinguendi inter generationem et spirationem divinam, et etiam alios quosdam, conflant in unum; atque ex eis collectis, inter processiones illas distinguunt. Modus quoque distinguendi quem ponit Ægidius, partim patet calumniæ. Sed brevitati studens, pertranseo.

Insuper Scotus hic scribit: In hoc omnes doctores conveniunt, quod generatio et spiratio sunt distinctæ productiones; sed a quo accipiatur earum distinctio, sunt variæ opiniones. Aliqui namque dicunt, quod distinguuntur per terminos. — Alii, per principia sua, intellectum et voluntatem, quæ tantum distinguuntur secundum rationem, et quod earum distinctio causatur per operationem intellectus Dei. Contra, quamvis major distinctio atque pluralitas habeant reduci ad minorem ac unitatem, nunquam tamen realis distinctio reducitur ad distinctionem secundum rationem, ita quod aliqua secundum rationem tantum distincta, sint causa distinctorum realiter, et quod idem sub diversis

A rationibus sit causa distinctionis realis : quia ens rationis non necessario præexigitur distinctioni reali. Præterea, si essentia sub ratione aliqua sit causa seu principium alicujus productionis : aut ergo totum aggregatum ex essentia et ratione, aut illa ratio tantum, aut essentia tantum. Non totum illud aggregatum, quum sit ens per accidens : quod non potest esse principium productionis in divinis, quum illa sit prima ac simplicissima, propter quod simplicissimum habet principium. Nec ratio tantum,

B quum ratio illa sit causata per operationem intellectus negotiantis circa rem, nec est formaliter infinita. Ergo essentia tantum. — Est ergo opinio tertia, quæ ponit emanationes distingui ab uno principio omnino indistincto re et ratione, quod est divina essentia : quæ (ut dicunt) sine omni distinctione rei et rationis, est principium proximum diversarum emanationum, et hoc est ex ejus infinitate. Quemadmodum enim si harum emanationum essent duo principia realiter distin-

C cta, ita divina essentia ex sua infinitate continens ista principia fundamentaliter, licet non formaliter, est principium emanationum istarum. Istud quoque confirmant per hoc, quod si ponantur in divina essentia diversæ perfectiones, ut intellectus, voluntas, sapientia, oportet tamen quod ibi sint ordine quodam : principium quippe est esse, quod est quasi pelagus infinitum substantiæ, secundum Damascenum, et deinde alia ordine suo. Ergo si hujusmodi actus primi possunt causari ab

D essentia, ita quod divina essentia sit immediatum principium quo istæ perfectiones quodam ordine oriuntur, multo magis potest esse immediatum proximumque principium actuum secundorum ut diversarum emanationum. Contra, secundum istam opinionem non esset ratio cur una emanatio divina esset naturalis et alia libera. — Hæc Scotus. Et contra opinionem eamdem valent quæ præcedenti distinctione inducta sunt contra Durandum, cujus imaginatio cum opinione illa coincidit.

Deinde Scotus tenet quod generatio atque spiratio in divinis distinguuntur penes sua principia, videlicet intellectum et p. 465 C. voluntatem, juxta modum præhabita distinctione digestum, et prout secundum ipsum intellectus et voluntas in Deo non solum differunt ratione, sed formaliter quoque ex natura rei juxta opinionem q. 2, p. 162 C. suam, quæ supra secunda distinctione recitata est et reprobata.

Denique argumentatio Scoti, qua probat emanationes illas divinas ad intra non distingui ex parte intellectus et voluntatis prout sola differunt ratione, convincitur esse invalida, quia sic arguit : Quamvis major distinctio reduci habeat ad minorem, nunquam tamen realis distinctio reducitur ad distinctionem secundum rationem. Cujus assumpti error hinc innotescit, quod omnis ordo, distinctio, multitudo ideatorum rerumve creatarum, reducitur ad divinæ mentis ideas, imo ad unam ac simplicissimam sapientiam Dei, quæ est causa ordinis totius universi. Verum ad hæc Scotus nititur respondere, dicendo quod Deus non producit mediante idea sicut mediante principio productivo. Quod est manifeste contra Augustinum in libro LXXXIII Quæstionum dicentem, quod idea est mentis divinæ exemplar, principium factivum, non factum : quod quum neque oriatur neque intereat, tamen secundum ipsum fit omne quod oritur et interit, prout hoc infra suo loco plenius ostendetur. — Porro quod arguit, Si divina essentia sub aliqua ratione est principium productionis, aut ergo totum aggregatum, etc., dico quod istud est infirmissimum argumentum ex erroneo intellectu procedens. Nempe dum dicimus quod divina essentia sub ratione intellectus ut est in Patre, est principium productivum Verbi generativumque Filii, juxta sensum frequenter præhabitum, et ipsa sub ratione voluntatis ut est in Patre ac Filio, est principium productionis Spiritus Sancti et origo spirandi, non sumitur ratio pro actu seu consideratione mentis humanæ neque

A angelicæ, sed pro ipsa proprietate, perfectione, virtute seu attributo divinæ essentiæ, prout in ea fundabilis est aut fundatur consideratio mentis vel creatæ vel increatæ, secundum quod sanctus testatur Bernardus, quod Deus in quantum sapientia regit ac providet, in quantum potentia causat, etc. Vel si ratio accipiatur pro consideratione mentis humanæ, intelligendum est quod divina essentia sub ratione intellectus est principium prolationis Verbi quantum ad manifestationem seu inno- B tescentiam qua nobis id innotescit, quia aliter capere non valemus qualiter essentia Dei sit principium sic gignendi, nisi considerando eam ut intellectum, seu intellectualem vel intelligentem. Ratio autem in modo loquendi doctorum, valde multipliciter sumitur. Hinc imperitum est et rude ita arguere : Si essentia sub ratione illa aut illa est principium productionis, aut ergo totum aggregatum ex essentia et ratione, etc. Dico enim quod divina essentia nulli rei componibilis est C neque miscibilis ; nec divina perfectio, proprietas, virtus, attributum, aliquid superaddit divinæ essentiæ, ut inde quid aggregatum resultet; neque ex creatæ mentis consideratione quidquam adjungitur divinæ essentiæ. Idcirco sola essentia sub tali aut tali perfectione, proprietate, virtute, seu attributo vel ratione, est productionis principium eo modo quo actio solet adscribi naturæ, quum utique actio aliter essentiæ seu naturæ, aliterque personæ conveniat. — Postremo, dum Scotus D assumit quod totum illud aggregatum est ens per accidens atque ens rationis, dico (sicut nunc tactum est) quod divina essentia una cum sua perfectione attributali, proprietate seu virtute, non est aliquid compositum nec aggregatum, nec ens per accidens, sed primum simplicissimumque principium. Nec est ens rationis, nisi forsitan objective, quia consideratur a ratione : proprie vero ens rationis vocatur quod fabricatur et dependet ab ea, neque in se habet esse positivum extra animam et reale.

Nunc tangenda sunt dicta Durandi, hic asserentis : Processio in divinis non est quid medium inter personam producentem et procedentem, sed solum dicit respectum, ut quod est ab alio, cui correspondet respectus oppositus, ut a quo est alius : qui respectus constituunt et distinguunt divinas personas. Hinc passiva generatio est filiatio ; spiratio autem, sive active sive passive sumatur, est idem cum relationibus correspondentibus sibi. Nisi enim velimus gratis contendere, non est aliud quærere de diversitate processionum istarum secundum rem, quam quærere de diversitate relationum, quamvis aliam habeant intelligendi rationem hæ et illæ, quia relationes significantur per modum actionis aut passionis. Possumus ergo comparare generare ad generari, et spirare ad spirari. Sicque manifesta est horum realis diversitas, quum includant oppositionem formalem, sicut et manifesta est realis differentia inter paternitatem et filiationem, et inter relationem spirationis activæ ac relationem spirationis passivæ, quæ directe invicem opponuntur.

Possumus quoque comparare generare ad spirare, et generari ad spirari. Sicque difficilius est assignare qualiter distinguantur, quum non opponantur formaliter : quemadmodum difficile est exponere quomodo differant paternitas et communis spiratio, et similiter quomodo differant filiatio et spiratio passiva. Dicuntque aliqui quod generare et spirare non differunt realiter ; generari vero et spirari dicunt differre realiter. Primo, quia quæ sunt in divinis in eodem supposito, non distinguuntur secundum rem : generare vero et spirare sunt in Patre. Secundo, quia in divinis non est realis distinctio nisi per relationes oppositas. Generare autem et spirare non dicunt relationes hujusmodi, quum sint in eadem Patris persona : quod relationibus oppositis non competit in divinis. Denique confirmatio ac declaratio primæ rationis est, quod quidquid est in Deo, est realiter idem cum A eo, nec potest esse inhærens : ideo est persona subsistens. Si ergo generare et spirare realiter differunt, utrumque est subsistens persona ; quumque utrumque sit in Deo Patre, essent in Patre duæ personæ, quarum nulla esset Filius aut Spiritus Sanctus. Et quoniam quidquid est in Patre, est Pater, sequeretur quod Pater esset duæ personæ. Præterea, quod in divinis commune est pluribus personis, non ponit in numerum realem cum his quibus commune est, ut patet de divina essentia B et personis. Sed activa spiratio communis est Patri ac Filio. Ergo non ponit in numerum cum eisdem, neque cum aliquo quod est in aliquo ipsorum. — Eodem modo probatur, quod generari et spirare non differunt realiter, quia utrumque inest et convenit Filio. Insuper, quæ non habent inter se oppositionem relationum originis, non distinguuntur realiter in divinis. Sed inter generare et spirare, similiter inter generari et spirari, non est oppositio originis, quum unum horum non oriatur ex C alio. Verum inter generari et spirari ponit opinio ista realem distinctionem, quia spiratus est a genito.

Huic opinioni objicitur primo sic : Ea quæ non possunt convenire eidem respectu ejusdem, non sunt idem realiter, saltem re relativa : quia relationis esse, est ad aliud vel alium esse. Generare autem et spirare non conveniunt alicui divinæ personæ respectu ejusdem ; similiter nec generari nec spirari. Generare namque Patri competit respectu Filii, spirare vero D respectu Spiritus Sancti, non Filii. — Amplius, duabus relationibus disparatis specie vel quasi specie differentibus, correspondent duæ relationes specie vel quasi specie differentes : quoniam una secundum speciem relatio non opponitur pluribus relationibus specie distinctis. Sed generari et spirari sunt duæ relationes specie differentes. Ergo relationes eis correspondentes, videlicet generare et spirare, differunt specie aut quasi specie : et ita distinguuntur realiter, quum sint rela-

tiones rei, non rationis. — Rursus, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sunt eadem inter se, saltem eo modo quo eadem sunt in tertio illo : nam hujus oppositum implicat. Si ergo secundum prætactam opinionem, generare et generari idem sunt cum spirare, non solum re absoluta, sed etiam relativa, sequitur quod generare et generari idem sunt inter se, etiam re relativa. Quo dato, paternitas et filiatio non erunt realiter distinctæ ab invicem, imo nec Pater et Filius. — Adhuc, duæ passiones non videntur immediate oriri ab una actione. Quum ergo generari et spirari sunt duæ emanationes passivæ, non sunt ab una Patris actione; sed sicut generari est a generare, ita spirari a spirare. Idem autem judicium est de emanationibus et relationibus in divinis.

Est ergo dicendum, quod generare et spirare realiter differant; similiter generari et spirari. Et ratio distinctionis hujusmodi sumenda est ex natura oppositionis : quoniam licet omnia opposita sint distincta, non tamen omnia distincta sunt opposita, neque in absolutis, neque in relationibus : quia distingui est communius quam opponi. Quum ergo relationes secundum propriam rationem maneant in divinis, poterit in eis inveniri distinctio non proveniens ex aliqua oppositione, ut inter paternitatem et communem spirationem, vel inter generare atque spirare. Et si quæratur ratio distinctionis illorum, dicendum quod distinguuntur se ipsis, quum sint quædam prima et simplicia. Verumtamen in his est quædam varietas : quoniam omnes relationes se ipsis differunt realiter; quædam vero differunt specialiter secundum suppositum : et illæ sunt tantum inter quas est oppositio directe, ut inter generare et generari, et inter spirare et spirari; seu inter quas est oppositio indirecte et concomitanter, quemadmodum inter generare et generari ex una parte, et spirari ex alia : in quibus est oppositio non ratione realis distinctionis simpliciter, sed tantum ratione illius distinctionis

A quæ est secundum suppositum specialiter, propter incompossibilitatem oppositorum in eodem supposito. — Hæc Durandus.

Hæc demum Durandi positio dictis Richardi concors videtur quantum ad principalem conclusionem. Attamen in decisione hujus quæsiti, atque in argumentorum solutione, multa affirmat quæ aliena videntur a veritate : inter cetera scribens, quod subsistere et inhærere solis conveniunt absolutis; et item, quod relatio non subsistit per se, nec fundamento suo in-

B hæret; itemque, quod divina essentia ponit in numerum realem cum relationibus. Quorum videtur oppositum, quoniam in divinis personæ non absolute, sed relative dicuntur et sunt, et tamen vere subsistunt. In creaturis quoque relatio tam vere inhæret subjecto, quam vere est accidens. Insuper ex dictis doctorum frequenter præhabitum est, quod in divinis relationes sunt subsistentes : quia nec aliquid superaddunt essentiæ, nec realiter differunt a personis. Essentia quoque divina

C non videtur in numerum realem ponere cum relationibus, quum realiter idem sit quod ipsæ relationes, et quod omnes simul et quod unaquæque earum : quemadmodum ipsa essentia idem est quod Trinitas adoranda, et quod quælibet increata, superbenedicta et supergloriosa persona. Porro ea ponunt in numerum realem, quæ ab invicem realiter distinguuntur.

Ad objecta igitur respondendum. Et primum jam evidenter solutum est. Quamvis

D enim Spiritus Sanctus procedendo vere accipiat divinam naturam, non tamen secundum rationem similitudinis neque per modum naturæ procedit, sed per modum voluntatis et liberalitatis ac doni : idcirco non filius, sed amor spiratus rite vocatur. — Ad secundum, quod utique Spiritus Sanctus Patri ac Filio consubstantialis, incomparabiliter eis similior est quam creata; non tamen dicendus est filius Dei, quia nec naturalis filius Dei potest vocari ob causam prætactam, nec filius adoptivus,

quum essentialiter felix sit, et Deo consimilis in natura perfecte et plene, non participative neque per gratiam. Et dato quod ob similitudinem in natura posset aliquo modo Dei filius appellari nisi aliunde esset impedimentum, tamen nequaquam nuncupandus est filius Dei, ne in superadoranda et superordinatissima Trinitate videatur esse quædam confusio, duabus personis nomen filii Dei habentibus. Unde secundum Augustinum et Bernardum, non decuit Patrem nec Spiritum Sanctum incarnari, ne in divinis duo filii nominarentur.

Ad tertium Thomas respondet, quod processio amoris in quantum hujusmodi, non habet quod per ipsam natura amantis communicetur; sed hoc habet secundum quod est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Ideo Spiritus Sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod sibi communicetur natura : propter quod talis processio non potest generatio nominari secundum suam propriam rationem. — Huic solutioni objici potest, quia si processio amoris in quantum est seu secundum quod est in divinis, habet quod procedenti communicetur natura, apparet quod processio illa divina, generatio sit vocanda, quum ei in quantum divinæ conveniat quod communicetur divina essentia. Et respondendum, quod argumentum procederet, si ei conveniret hoc ipsum secundum rationem, similitudinem et proprietatem ac modum naturæ. Itaque ad rationem generationis divinæ non sufficit quod sit emanatio per quam communicatur esse substantiale atque natura, sed oportet ut hoc sit secundum rationem et proprietatem similitudinis ac naturæ.

Ad ultimum, quod non eodem modo nec eadem ratione utraque illa emanatio terminatur ad divinam naturam : idcirco utraque non potest generatio appellari.

Postremo respondendum jam esset ad argumenta quibus in his quæ ex Durando sunt introducta, probatum est quod gene-
A rare et spirare non distinguuntur realiter. Ad quod ex his quæ infra dicentur de relationibus et notionibus oppositionibusque earum, patebit responsio. Nunc vero in tantum tangendum, quod spiratio illa activa atque communis Patri ac Filio, et generatio activa Patris, sunt emanationes distinctæ ab invicem et a paternitate; similiter spiratio activa et generatio passiva Filii distinguuntur sicut spiratio passiva et filiatio. Verumtamen sicut generatio activa est realiter Pater gignens, sic activa
B spiratio Patris est Pater spirans : qui tamen non est spirans in quantum pater, sed secundum rationem prætactam. Similiter activa spiratio Filii est Filius spirans : sicut et activa illa communis spiratio videtur idem esse quod Pater et Filius spirantes communiter, seu ut unum spirativum principium ac unus spirator, juxta sensum præhabitum : quemadmodum divina essentia est Trinitas et tres personæ, ac quælibet divina persona; ipsaque Trinitas est una res summa, puta divina es-
C sentia et unus Deus. Non tamen Pater est duæ personæ, nec Filius est duæ personæ, nec Pater et Filius sunt una persona, prout in divinis persona proprie sumitur relative : quia communis spiratio non est proprietas relativa et personalis, seu constitutiva personæ; sed juxta modum quo concipere valemus divina, est quasi proprietas, relatio aut notio adveniens Patri et Filio jam constitutis in esse personali per paternitatem et filiationem. Atque secundum doctores, quantum ad hoc, com-
D munis spiratio habet se quasi per modum formæ accidentalis, quamvis nequaquam sit accidens. Et per hæc videntur posse solvi omnia argumenta ibi inducta. Hæc tamen infra clarius exponentur.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Qualiter processio locum habeat in divinis, hoc est, secundum quam signi-**

ficationem conveniat emanationi divinæ ad intra.

Ad quod breviter respondet sine argumentis Udalricus in Summa sua, libro tertio : Si hoc nomen, processio, sumatur secundum id cui nomen imponitur, sic primo et propriissime est in Deo : quia processio personarum in Deo, est exemplar et causa processionis creaturarum. Ideo nomen conveniens causæ et causatis, perfectius convenit causæ. Si vero sumatur processio secundum id a quo nomen imponitur, sic ex creaturis transumptum est ad divina. Sic enim dicitur processio quasi porro vel procul cessio unius ab alio. Sicque importat distantiam unius ab alio, sive secundum naturam, ut in processione causali, qua effectus procedit a causa, sive secundum locum aut spatium, ut in processione et motione locali. Hæc autem distantia proprie est in rebus creatis, non in personis divinis, sed secundum similitudinem quamdam. Et processio illa divina secundum aliquid convenit cum utraque processione creaturarum : cum processione quippe causali convenit in ratione principiandi; et cum processione locali, in distinctione et perfectione. Denique causalis processio duplex est : una a causa separata; alia a causa vel principio quodammodo consubstantiali, sicut fluit linea a puncto, et tempus a nunc temporis : atque cum hac processione potissime convenit divina processio, omni imperfectione sublata. Quumque processio ex sua ratione nil dicat in Deo nisi principiationem, communis est generationi atque spirationi. Quæ communitas quamvis secundum rationem nominum sit communitas univocationis, quum sit communitas generis ad species; tamen prout nomina ista sumuntur in Deo, in quo non est ratio superioris et inferioris, seu communis ac specialis, est communitas proportionis. Attamen prædicatio qua processio prædicatur de generatione et spiratione divina, communis est per omnimodam identitatem prædicati cum subjecto, sic tamen quod prædicatum in modo significandi differt a subjecto : qui modus est intentio communitatis proportionis ad actum utriusque processionis. Illa namque proportionis ratio una est, quemadmodum tribus personis commune est hoc nomen, persona. — Nihilo minus processio appropriatur spirationi Spiritus Sancti. Propter quod in notificatione personæ Spiritus Sancti ait Salvator : Spiritum veritatis qui a Patre procedit. *Joann. xv, 26.* Notificatio autem fieri debet per propria vel appropriata. Potest quoque auctoritas illa intelligi, quod Spiritus Sanctus proprie procedit a Patre, ita quod procedere ei sit proprium eo modo quo Sancti appropriata consueverunt propria appellare : unde quintodecimo de Trinitate Augustinus ait Filium Dei proprie Sapientiam dici. Ratio vero appropriationis non est analogica, quoniam illa non est in divinis propter personarum æqualitatem, nec etiam convenientia cum proprio Spiritus Sancti : quia secundum nominum significationem magis appropriaretur processioni secundum actum naturæ, quæ prima est et realis et simpliciter dicta processio, quam processioni amoris, in qua non nisi secundum quid et per similitudinem est processus affectionis in amatum : quoniam nomen potius convenit ei de quo simpliciter dicitur, quam ei de quo dicitur secundum quid. Sed ratio est, quia secundum rationem, processio naturalis addit supra rationem processionis determinationem perfectionis : ex qua speciale nomen sortitur, et vocatur generatio. Processio autem amoris nil addit perfectionis, sed potius de ratione perfectionis diminuit : idcirco commune retinet nomen, et vocatur processio. Tamen in quantum per modum suum distinguitur contra generationem, sortitur speciale nomen, quod est spiratio, et sic Filius non procedit. Hæc Udalricus.

Hinc ait Durandus : Nomen processionis primo videtur fuisse impositum ad significandum motum progressivum animali-

um, quo movent se ipsa : et sic dicitur processio quasi propria virtute incessio. Inde translatum est ad significandum omnem motum etiam localem, et ultra ad omnem motum et mutationem quæ est ex quodam in quiddam, et postremo ad omnem emanationem secundum quam aliquid est ab aliquo ut a suo principio. Et ita solum convenit in divinis, et hoc, exclusis imperfectionibus quæ sunt in emanationibus creaturarum, quæ sunt ex parte motus seu mutationis aut diversitatis essentiæ : quibus exclusis, de ratione processionis solum est quod sit procedens ab alio. Exclusis enim omni motu, mutatione et innovatione ab actione, remanent soli respectus a quo aliquid et quod ab aliquo. Hæc autem in divinis reperiuntur. Hinc constat quod processio in divinis solum dicitur de emanatione passiva, quoniam illi soli convenit procedere cui convenit ab alio esse : quod non convenit nisi producto. Processio tamen appropriatur emanationi Spiritus Sancti. Emanatio enim Filii proprium habet nomen. Ratio autem appropriationis est triplex. Prima est penuria nominum in his quæ pertinent ad Spiritum Sanctum : ideo emanatio ejus retinet sibi nomen commune, quum deficiat proprium. Secunda est convenientia nominis processionis. Significat enim primo voluntarium motum, accipiendo voluntatem pro appetitu sequente cognitionem. Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis procedit : ideo appropriatur ei hoc nomen. Tertia, quoniam Spiritus Sanctus procedit a non procedente et procedente, hoc est a Patre et Filio : sicque processio amplius ei convenire videtur. Hæc Durandus.

Porro Thomas in Scripto addit alias duas rationes appropriationis istius : Quum (inquiens) processio dicatur dupliciter, puta secundum motum localem, et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini Spiritus Sancti. In quantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio similitudinem A habet ad exitum causati a causa; in quantum vero procedit ut amor qui tendit in alterum non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quæ est ex aliquo in aliquid. Pater namque amat Filium amore qui est Spiritus Sanctus. Alia ratio, ut credo, est melior, quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens procedere per modum naturæ, quod dicimus generari : sicque potuimus processionem Filii proprio nomine designare. Non B autem invenimus in creaturis aliquid subsistens procedere per modum amoris : ideo processionem Spiritus Sancti per modum amoris procedentis, non potuimus significare proprio nomine, sed communi. Hæc Thomas.

Concordat Richardus, inter cetera scribens : Procedere, uno modo idem est quod ab alio esse, et ita secundum rationem commune est Filio atque Spiritui Sancto. Alio modo sumitur procedere pro esse ab uno in alium ut in objectum, quemadmodum C amor est ab amante in amatum : sicque proprium est Spiritui Sancto. Et quamvis procedere primo modo sit commune Filio atque Spiritui Sancto, tamen Spiritui Sancto appropriatur, quoniam a duobus procedit : unde expressius convenit ei processio, quemadmodum nomen accidentis, quod commune est accidenti communi ac proprio, appropriatur accidenti communi, quia plus habet de ratione accidentalitatis. Verumtamen, sicut est nomen specialiter significans emanationem D Filii, quod est generatio; ita est nomen specialiter significans emanationem Spiritus Sancti, quod est spiratio. Hæc Richardus.

Petrus quoque : Quamvis (ait) in divinis non sit genus et species, seu universale et particulare, attamen ibi est proprium et commune : commune vero dupliciter, scilicet secundum rem, sicut essentia est communis tribus personis; aut secundum rationem, ut processio generationi et spirationi. Verum in quantum processio divi-

ditur contra generationem, generatio non est processio : quoniam generatio est per modum naturæ, quæ importat unum principium; emanatio autem Spiritus Sancti est per modum voluntatis et amicitiæ, amicitia vero est plurium, quorum quilibet est principium ejus. Hæc Petrus.

Ægidius autem dicit præfatam expositionem significationis nominis hujus, processio, non recte procedere : quia nos, inquit, non quærimus de translatione nominum, sed dubitamus an ibi, scilicet in divinis, sit processio personarum. — Ad quod dico, quod reprehensio ista inepta est, quia ad intelligendum qualiter processio sit in Deo, multum confert illa distinctio.

Addit demum Ægidius : Processio in divinis, secundum Boetium, naturalis est vel substantialis, quoniam per utramque processionem communicatur divina substantia seu natura. Utramque etiam intelligere melius non valemus, quam per ea quæ sunt in mente nostra, videlicet per emanationem verbi ab intelligente, et amoris a diligente. Verumtamen in emanationibus istis in Deo et mente creata, quantum ad distinctionem, est modus contrarius. Verbum namque creatum ab intelligente distinctum est secundum naturam, non secundum hypostasim : quoniam alia est natura verbi, alia intelligentis, sicut alia est natura substantiæ et accidentis; non tamen est hypostasis alia, quoniam verbum creatum non est subsistens, sed inhæret hypostasi seu personæ intelligentis. Sed in Deo eadem est natura Verbi ac Patris dicentis, distincta vero hypostasis. Hanc differentiam ponit Damascenus libro primo, capitulo sexto. Idem dicendum est de amore creato et Spiritu Sancto. Hæc Ægidius.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur sine argumentis, **An Spiritus Sanctus possit dici ingenitus.**

A Ad quod Thomas : In divinis, inquit, nihil proprie dicitur privative : quia de ratione privationis est, quod sit aliquid aptum habere quod non habet. Quod Deo non competit. Idcirco ingenitus in divinis tantum sumitur negative. Sed quædam negatio negat in genere determinato : et hæc habet aliquid simile privationi, in quantum ponitur aliquod genus determinatum. Est etiam quædam negatio extra genus : et hæc negatio est absoluta, quæ nullum genus determinat. Si ergo ingenitus dicat
B negationem extra genus, sic convenit omni ei quod est, et non est per generationem ab alio, sive sit ab alio, sive non, et sive sit increatum, sive creatum. Sicque esse ingenitum convenit Patri et Spiritui Sancto ac divinæ naturæ, primis quoque creaturis, quæ non exierunt in esse per generationem. Porro si sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur, vel in genere divinæ naturæ, et sic adhuc convenit Patri et Spiritui Sancto ac divinæ essentiæ; vel
C in genere principii in divina natura, sicque non convenit nisi Patri, et est notio Patris. Principium quippe innotescere potest, aut secundum quod aliquid est ab illo, sicque Pater innotescit per generationem et spirationem activam; aut secundum quod non est ab alio, et sic ingenitus est notio Patris. Hæc Thomas in Scripto. — Idem Albertus, et concordat Udalricus.

Addit tamen Albertus : Secundum Damascenum libro primo, capitulo octavo, ingenitum* per unum *n* scriptum, est idem
D quod non genitum; ingennitum* vero per duo *n* scriptum, ostendit quod non generatum. Atque in primo sensu, genitum et non genitum seu ingenitum distinguunt inter naturam creatam et increatam : quia divina natura est ingenita, id est increata, secundum quod genitum dicitur a genesi, id est creatione. Ingenitum vero in secunda significatione convenit naturæ creatæ et increatæ : quia aliquis in natura divina est ingenitus, ut solus Pater; et aliqua in natura creata ingenita sunt, ut omnium

* ἀγένητον
* ἀγέννητον

animalium primæ hypostases, quæ non nata, sed a Conditore sunt facta : ut duo primi asini, duo primi leones, duo primi homines, sicque de aliis. Verumtamen secundum proprietatem linguæ Latinæ, distinctio ista non habet locum : quoniam ingennitum per duo *n*, non est in usu Latinorum. Hæc Albertus.

Unde constat qualiter Hieronymus dicat Spiritum Sanctum esse ingenitum. — Ægidius tamen affirmat, quod secundum dicta Sanctorum oportet nos dicere quod solus Pater sit ingenitus, quum tamen Magister in textu allegat S. Hieronymum protestantem quod Spiritus Sanctus consistat ingenitus. — Ideo aptius ait Richardus, quod si ingenitus tantum valeat sicut non genitus, sic Spiritus Sanctus ingenitus est. Nam et in communi modo loquendi nomina composita ex præpositione hac *in*, sic intelliguntur, quod ly in exponitur negative, ut quum dicimus, indoctus, incertus, infirmus. — At vero secundum alios quosdam, ingenitum sumi potest dupliciter, scilicet privative et negative. Privative, dupliciter : primo, ut privet actum, non potentiam, ut injustum dictum de peccatore; secundo, ut privet actum atque potentiam, ut injustum dictum de lapide : tamen hæc acceptio est prorsus impropria, quum privationis sit relinquere aptitudinem seu potentiam in subjecto. Negative quoque ingenitum dupliciter dicitur. Primo, ut neget in genere aliquo determinato, et relinquit aliquid, utpote esse ab alio, et solum tollit esse ab alio per generationem : et sic convenit Spiritui Sancto. Secundo, ut neget simpliciter seu extra genus. Sicque nihil relinquit nisi esse, et tollit esse ab alio : et hoc dupliciter, quia vel est negatio pura, et sic convenit divinæ essentiæ; vel est negatio fundata in suo contrario, puta in hoc quod est omnia esse ab illo, et sic convenit Patri. Sed privative nequaquam convenit in divinis, quia privatio omnis dicit indigentiam non habiti, possibilis tamen haberi.

De hac re infra scribunt doctores, ubi de notionibus tractant : ideo hic ista sufficiant.

DISTINCTIO XIV

A. *Quod gemina est processio Spiritus Sancti.*

PRÆTEREA diligenter adnotandum est, quod gemina est processio Spiritus Sancti : æterna videlicet, quæ ineffabilis est, qua a Patre et Filio æternaliter et sine tempore processit; et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. Et sicut ab æterno communiter ac simul procedit a Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim a Patre in Filium, et a Filio ad creaturam. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate ait : Spiritus Sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit : quamvis hoc Filio Pater dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat. Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 27.

B. *De temporali processione Spiritus Sancti specialiter agitur.*

De temporali autem processione Beda in homilia dominicæ primæ post Ascensionem ita loquitur : Quum gratia Spiritus Sancti datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et a Filio : quia et ejus missio est ipsa processio. His verbis aperte ostendit, donationem gratiæ Spiritus Sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed quum donatio vel datio non sit nisi temporalis, constat quia et hæc processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritus Sancti processionem Augustinus quintodecimo libro de Trinitate insinuat, dicens Spiritum Sanctum processisse a Christo quando post resurrectionem insufflavit in discipulos, his verbis : Quum resurrexisset Christus a mortuis, et apparuisset discipulis, insufflavit et ait, Accipite Spiritum Sanctum : ut etiam eum de se procedere ostenderet. Et ipse est virtus quæ de illo exibat, ut legitur in Evangelio, et sanabat omnes. Et ut ostenderet hanc processionem Spiritus Sancti non esse aliud quam donationem vel dationem ipsius Spiritus Sancti, addidit : Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum Sanctum, semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de cœlo propter dilectionem Dei : quia per ipsum donum diffunditur caritas in cordibus nostris, qua diligimus Deum et proximum.

Beda, Homil. lib. II, hom. 10.

Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 26.

Joann. XX, 22.

Luc. VI, 19.

Aug. ubi supra.

Rom. V, 5.

C. *Quod aliqui dicunt Spiritum Sanctum non dari, sed dona ejus.*

Sunt autem aliqui qui dicunt Spiritum Sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quæ non sunt ipse Spiritus; et ut aiunt, Spiritus Sanctus dicitur dari, quum gratia ejus, quæ tamen non est ipse, datur hominibus. Et hoc dicunt Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit Spiritum Sanctum procedere quum ipsius gratia datur hominibus : tanquam non ipsemet detur, sed gratia ejus. Sed quod ipse Spiritus Sanctus qui Deus est et tertia in Trinitate persona, detur, aperte dicit Augustinus quintodecimo libro de Trinitate, ita dicens : Eumdem Spiritum Sanctum datum quum insufflasset Jesus, de quo mox ait, Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ambigere non debemus. Ipse est ergo qui etiam de cœlo datus est die Pentecostes. Quomodo ergo Deus non est, qui dat Spiritum Sanctum? imo quantus est Deus, qui dat Deum? Ecce his verbis aperte dicit Spiritum Sanctum, ipsum scilicet Deum, dari hominibus a Patre et a Filio. Et quod ipse Spiritus Sanctus qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, aperte ostendit Ambrosius in primo libro de Spiritu Sancto, dicens : Licet multi dicantur spiritus, quia legitur, Qui facit angelos suos spiritus; unus est tamen Dei Spiritus. Ipsum ergo unum Spiritum et Apostoli et Prophetæ sunt consecuti, sicut etiam Vas electionis dicit, quia unum Spiritum potavimus : quasi eum qui non queat scindi, sed infundatur animis et

Aug. ubi supra.

Matth. XXVIII, 19.

Ambr. de Spirit. S. lib. I, c. 4, 5.

Ps. CIII, 4.

I *Cor.* XII, 13.

sensibus illabatur ut sæcularis sitis restringat ardorem. Qui Spiritus Sanctus non est de substantia rerum corporalium, nec de substantia invisibilium creaturarum. His verbis aperte dicit Spiritum Sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item in eodem : Omnis creatura mutabilis est, sed non mutabilis Spiritus Sanctus. Quid autem dicere dubitem quia datus est et Spiritus Sanctus, quum scriptum sit : Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis? Qui quum sit inaccessibilis natura, receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est; complens virtute omnia, sed qui solis participetur justis; simplex substantia, opulens virtutibus; unicuique præsens, dividens de suo singulis, et ubique totus. Incircumscriptus ergo et infinitus est Spiritus Sanctus, qui discipulorum sensus separatorum infudit, quem nihil potest fallere. Angeli ad paucos mittebantur, Spiritus Sanctus autem populis * infundebatur. Quis ergo dubitet quin divinum sit quod infunditur simul pluribus nec videtur? Unus est ergo Spiritus Sanctus, qui datus est omnibus (licet separatis) Apostolis. Et hic aperte dicit Ambrosius, quod Spiritus Sanctus, qui est substantia simplex, quum sit unus, datur pluribus. Alia quoque auctoritate hoc idem adstruitur, scilicet quod Spiritus Sanctus, qui est æqualis Filio, hominibus detur. Ait enim Augustinus de verbis Domini sic : Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. A quo datur? Ab illo qui dedit dona hominibus. Quæ dona? Spiritum Sanctum, qui tale donum dat qualis est ipse. Magna est misericordia ejus : donum dat sibi æquale, quia donum ejus Spiritus Sanctus est. Præmissis his et aliis pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Spiritus Sanctus æqualis Patri et Filio nobis datur. Nec ideo tamen minor est Patre et Filio. Unde Augustinus in quarto libro de Trinitate : Non ideo, inquit, minorem Spiritum Sanctum, quia et eum Pater misit et Filius, arbitrandum est.

Ambr. de Spirit. S. lib. I, c. 5, n. 64, 66. *Rom.* V, 5. Ambr. op. cit. n. 72. I *Tim.* VI, 16. *Rom.* XII, 3. Ambr. op. cit. c. 7, n. 82. * pluribus Aug. Sermo CXXVIII, c. 2. *Rom.* V, 5. *Ephes.* IV, 8. Aug. de Trinitate, lib. IV, c. 21.

D. *An viri sancti et Ecclesiæ prælati dent vel dare possint Spiritum Sanctum, et quod non dent, hic ostenditur.*

Hic quæritur, utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis Spiritum Sanctum. Quem si aliis dant, quum ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus Sanctus vel mitti; sed Creator a creatura non mittitur vel procedit. Restat ergo ut Spiritum Sanctum ipsi non dent nec possint dare. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate : Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum Sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus offerens Apostolis pecuniam, non ait, Date mihi et hanc potestatem, ut dem Spiritum Sanctum; sed, Cuicumque, inquit, imposuero manus, accipiat Spiritum Sanctum : quia nec Scriptura superius dixerat, Videns autem Simon quia Apostoli darent Spiritum Sanctum; sed dixerat, Videns autem Simon quia per impositionem manuum Apostolorum daretur Spiritus Sanctus. Ecce

Ibid. lib. XV, c. 26. *Act.* VIII, 15. *Ibid.* 19. *Ibid.* 18.

his verbis ostendit Augustinus, nec Apostolos nec alios Ecclesiæ prælatos dedisse vel dare Spiritum Sanctum.

E. *Quod non possunt dare Spiritum Sanctum, hic docet.*

Aug. de Trinitate, lib. IV, c. 21. Joann. I, 32. Et quod plus est, non posse etiam dare dicit, in eodem libro subdens : De Christo scriptum est, quod acceperit a Patre promissionem Spiritus Sancti et effuderit : in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et divina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere vero super alios non utique possumus; sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo id efficitur, invocamus. His verbis expresse dicit, nos Spiritum Sanctum non posse super alios effundere, id est aliis dare.

F. *Quod videtur contrarium.*

Sed huic videtur contrarium, quod Apostolus ad Galatas de se loquens, ait : Galat. III, 5. Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis. Ecce evidenter dicit se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est hoc dixisse Apostolum, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum Sanctum, sed quia ministerium habuerit in quo dabatur a Deo Spiritus Sanctus. Ut enim ait Augustinus super eumdem Aug. in Epist. ad Galat. 20. locum, exponens illud Apostoli verbum, Ab Apostolo prædicata est eis fides, in qua prædicatione adventum et præsentiam Spiritus Sancti senserant, sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem, etiam sensibilibus miraculis præsentia Act. II, VIII, X. Spiritus Sancti apparebat, ut in Actibus Apostolorum legitur. Aperte hic ostendit quomodo illis Spiritum Sanctum Apostolus tribuerit : non utique ipsum mittendo in eos, sed prædicando eis fidem Christi : quam illis recipientibus, quod Spiritus Sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines quantumcumque sancti dare possunt Spiritum Sanctum.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUARTÆDECIMÆ

HABITA determinatione de æterna processione Spiritus Sancti, hic de temporali ejus processione tractatur. Et circa hoc auctor quatuor facit in ista distinctione. Primo docet quod sit duplex seu gemina processio Spiritus Sancti. Secundo, quod in temporali processione seu missione Spiritus Sancti, ipsemet Spiritus Sanctus detur his ad quos procedit seu quibus mittitur. A Tertio excludit errorem aliter opinantium. Quarto movet hanc quæstionem, an Spiritus Sanctus detur a sanctis hominibus aut prælatis ; et solvit eamdem una cum objectione quæ contra suam solutionem fieri posset. Et littera plana est.

QUÆSTIO PRIMA

PRo cujus clariori intellectu quæritur primo, **Quid sit temporalis pro-** B **cessio Spiritus Sancti, et an realiter differat ab æterna.**

Et primo arguitur quod Spiritui Sancto non conveniat temporaliter procedere. Primo, quoniam Deo Patri non convenit temporalis processio: ergo nec Spiritui Sancto, qui æqualis est Patri in omni perfectione et dignitate, ita quod omne temporale tam elongatum est a Spiritu Sancto sicut a Patre. Si dicatur quod etiam Patri non convenit æterna processio, hoc non videtur sufficere : quia æternum non derogat excellentiæ Dei quemadmodum tempus ac temporale. — Secundo, quia Filio, cui convenit æterna processio, non convenit processio temporalis, saltem secundum ejus divinam naturam : ergo nec Spiritui Sancto. — Tertio, processio quæcumque Spiritus Sancti est realiter ipsemet Spiritus Sanctus procedens : sed Spiritus Sanctus nequaquam est temporalis : ergo nec ejus processio. — Quarto, ordini rerum derogare videtur, quod processio aut operatio veri Dei sit temporalis, quum in libro de Causis dicatur : Inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento æternitatis, est res media, cujus substantia est in æternitate et operatio in tempore. Rem autem cujus substantia et operatio est in æternitate, vocat potissime Deum. Quum ergo processio Spiritus Sancti sit operatio Dei, videtur non esse in tempore. — Quinto, processio Spiritus Sancti dicitur temporalis ratione effectus gratuiti quem causat in creatura rationali : sed dona gratuita sunt spiritualia, perpetua et divina, non materialia nec temporalia. Ergo propter hujusmodi dona non est processio illa temporalis vocanda. — Insuper, quod utraque processio illa non sit realiter eadem, hinc apparet, quod unum et idem non est æternum ac temporale. — Rursus, si esset una, non diceretur bina seu gemina : sed in textu gemina nominatur.

In oppositum sunt quæ in littera asseruntur.

Ad hæc Bonaventura respondet : Processio prout convenit Spiritui Sancto, est A processio ab uno in alium. Sed processio talis dupliciter potest intelligi : primo, sicut in objectum in quod tanquam in amatum progreditur; secundo, sicut in susceptivum aut in subjectum in quo recipitur. Primus modus convenit processioni æternæ, ut dictum est sæpe. Secundus autem modus in illa esse non valet, quamvis sic intellexerint Græci, quod scilicet Spiritus Sanctus a Patre producitur ac procedit, et in Filio recipitur ac quiescit. Quod stare non potest, quum receptio Spi- B ritus Sancti in aliquo sit per influentiam doni gratuiti quod ex tempore est, et penes quod attenditur temporalis processio, secundum quam Spiritus Sanctus procedere dicitur ab aliquo in aliquem non tantum tanquam in objectum, sed et ut in habitaculum. Sicque processio Spiritus Sancti perhibetur temporalis, non ratione ejus a quo, sed ratione ejus in quem procedit. Hinc nec generatio Filii secundum naturam divinam, nec etiam spiratio Spiritus Sancti, dicitur temporalis : quia gene- C ratio et spiratio non ita dicunt respectum ad terminum in quem tendit processio. — Præterea advertendum, quod aliquid dicitur temporale tripliciter. Primo, quia habet initium, variationem et actum in tempore, ut generabilia et corruptibilia. Secundo, quod habet initium in tempore, sed non desitionem, ut anima. Tertio, quod habet initium essendi in tempore, sed actum elevatum extra et supra tempus, ut dona gratiæ gratum facientis. Unde quarto de Trinitate loquitur Augustinus : In quan- D tum aliquid æternum mente capimus, non sumus in hoc mundo. Hæc Bonaventura.

Qui etiam in suo Breviloquio contestatur : Quamvis primum principium sit immensum et incomprehensibile, reddit tamen se hominibus aliquo modo manifestum et notum generaliter per universitatem suorum effectuum, in quibus dicitur esse per essentiam, præsentiam atque potentiam, eo quod se extendit ad cuncta creata. Reddit se quoque specialiter notum per quosdam effectus qui in ipsum

specialiter ducunt : ratione quorum dicitur inhabitare, apparere, descendere, mitti et mittere. Habitare quippe notat spiritualem affectum cum acceptatione, ut est effectus gratiæ gratum facientis, quæ est habitus deiformis reducens in Deum, faciens nos Deum habere et Deum haberi a nobis, ac per hoc ipsum etiam habitare in nobis. Et quoniam gratia est effectus communis tribus personis, ideo una persona non inhabitat rationalem creaturam sine alia, imo simul Trinitas tota. Hæc ibi.

Circa hæc scribit Albertus : Temporaliter procedere non convenit nisi Spiritui Sancto et Filio; imo proprie convenit Spiritui Sancto, si accipiatur procedere prout dividitur contra generari. Sicque temporalis processio dicitur manifestatio æternæ processionis Spiritus Sancti in collatione doni gratum facientis ad sanctificandum creaturam rationalem. Itaque temporalis processio aliquid superaddit processioni æternæ : non quod Deo æterno aut Spiritui Sancto, qui verus est Deus, aliquid substantialiter vel accidentaliter queat addi, sed quia aliquid creatum nunc aliter se habet ad ipsum quam ante. Et ita temporalis processio includit processionem æternam, et addit respectum qui causatur ex hoc quod rationalis creatura ex dono Dei aliter se habet ad ipsum in gratia, quam se habuit ante. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, in Summa sua, libro tertio, scribens : Temporalem esse quamdam processionem divinæ personæ
Joann. XVI, 28. Christus ostendit, dicendo : Ego ex Deo processi, et veni in mundum; et rursus,
Ibid. 7. Si ego abiero, mittam eum (videlicet Spiritum Sanctum) ad vos. Ubi asserit Beda : Ejus missio est temporalis processio. Hanc quoque Christus ostendit visibili signo,
Ibid. XX, 22. quum insufflando dixit Apostolis : Accipite Spiritum Sanctum. Est autem duplex divina processio temporalis. Una communis est toti Trinitati : qua Deus per causalitatis suæ influxum procedit ad omnia, immobilis permanens in se ipso; de qua
Sap. VIII, 1. in libro Sapientiæ dicitur, Attingit a fine

A usque in finem fortiter; de qua capitulo secundo de Divinis nominibus S. Dionysius loquitur. De qua non est nunc sermo. Alia est temporalis processio proprie dicta, quando non solum similitudo et communis influentia Dei datur, sed et ipsa divina persona mittitur et donatur. Quemadmodum autem juxta præhabita, processio æterna uno modo accipitur ita quod communis est generationi atque spirationi, alio autem modo prout appropriatur spirationi; sic et temporalis processio du-
B pliciter sumitur. Nam prout includit processionem æternam primo modo acceptam, communis est Filio et Spiritui Sancto; sed prout includit processionem æternam sumptam secundo modo, sic Spiritui Sancto propria est. Denique temporalem processionem hanc esse, probatur sic : Quidquid ab æterno exit ab uno ut per se exsistens, et tamen de novo accipitur ab aliquo, hoc sicut procedit æterna processione in esse, ita temporaliter procedit in aliquid. Sed tam Filius quam Spiritus Sanctus æterna-
C liter exit a Patre in esse personale, atque de novo accipitur a creatura rationali quam inhabitat gratiose. Ergo convenit utrique temporaliter procedere. Hæc autem temporalis processio est receptio personæ æternaliter procedentis in creatura, secundum specialem modum habendi illam per gratiam. Hinc processio ista non ponit mutationem in Deo, sed in creatura. Hæc tamen processio appropriatur Spiritui Sancto, quoniam magis convenit proprio ejus, quod est esse donum amoris. Et
D ista processio ponit in Deo relationem rationis ad creaturam, in creatura vero relationem realem ad Deum. Hæc Udalricus.

Hinc Thomas : Processio, inquit, Spiritus Sancti ex modo suæ emanationis, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor, habet quod tendit in alium ut in objectum. Et quia æternæ personarum processiones sunt causa et ratio productionis creaturarum, oportet quod sicut generatio Filii est causa totius productionis creaturæ, secundum quod Pater dicitur omnia

fecisse in Filio, sic amor Patris tendens in Filium ut in objectum, est ratio in qua Deus omnem effectum amoris tribuit creaturis. Hinc Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater diligit Filium, est etiam amor quo diligit creaturam, impertiendo ei suam perfectionem. Potest ergo processio hujus amoris considerari dupliciter : primo, secundum quod tendit in objectum æternum, sicque vocatur æterna processio; secundo, prout procedit ut amor in objectum creatum, in quantum per illum amorem increatum aliquid confertur creaturæ a Deo : sicque vocatur temporalis processio, quia ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturæ ad Deum, ratione cujus oportet Deum significari sub nova habitudine ad creatum, sicut in omnibus quæ de Deo dicuntur ex tempore. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia : In his, ait, quæ important divinarum originem personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam namque in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quædam vero cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, quemadmodum generatio; spiratio quoque passive accepta, processionem importat subsistentis amoris. Quædam vero cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, ut missio et datio. Mittitur enim aliquid ad hoc ut in aliquo sit, et datur ad hoc ut habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, aut novo modo exsistendi esse in ea, est temporale. Hinc missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum; generatio autem et spiratio solummodo ab æterno; processio vero et exitus utroque modo. Hæc in Summa.

In Summa etiam contra gentiles, libro quarto, scribit diffuse de effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturæ; deinde, de effectibus

A qui ei specialiter attribuuntur respectu rationalis creaturæ per charismata gratiarum; consequenter, de effectibus attributis Spiritui Sancto secundum quod movet creaturam in Deum.

Concordat Petrus : Processio (inquiens) temporalis, secundum Magistrum in littera, est processio qua Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ad sanctificandum creaturam. Hæc quippe temporalis processio tria importat, puta respectum ad id a quo procedit, atque ad id ad quod procedit,
B et ad effectum quem facit et connotat. Quamvis autem sanctificatio rationalis creaturæ sit effectus toti Trinitati communis, tamen appropriatur Spiritui Sancto ratione amoris, qui est principium totius sanctificationis. Exemplum vero hujus temporalis processionis est, si aliquod dolium ab æterno flueret, sed in aliquo vase ejus fluxus et emanatio temporaliter reciperetur, diceretur in illud temporaliter fluere. Unde non est concedendum simpliciter, quod processio Spiritus
C Sancti sit temporalis, sed quod processio ejus in creaturam sit temporalis. Hæc Petrus.

Amplius Richardus prætactam veritatem duplicis processionis parum aliter exprimit, dicens : In processione Spiritus Sancti, quum procedat ut in alium, duplex importatur habitudo : una ad principium a quo, et ista æterna est; alia ad terminum ad quem seu in quem procedit. Et secundum hanc æterna est et temporalis : quia secundum quod processio Spiritus
D Sancti dicit habitudinem ad terminum in quem vel ad quem procedit sicut in objectum tantum, sic quum talis habitudo æterna sit, secundum eam processio illa æterna est; si autem importetur habitudo ad terminum in quem non tantum sicut in objectum, sed etiam sicut ad illud in quo de novo incipit esse, vel alio modo esse quam ante fuit, quum talis habitudo sit ex tempore, processio Spiritus Sancti secundum eam est temporalis. Hæc Richardus.

Insuper Ægidius circa hæc refert quorumdam positionem, quam dicit insufficientem; et ait : Ex amore principaliter assignare novitatem processionis, non est congruum : quoniam Deus non diligit nos propter bonitatem nostram, sed propter bonitatem suam. Idcirco in tali amore semper est objectum æternum, prout diligit se et prout diligit creaturam, loquendo de principali objecto, ex quo actus sortitur speciem. Non ergo ex diversitate objectorum debet processio gemina assignari. Hæc Ægidius.

Quocirca sciendum, quod positio quam recitat, est sancti Doctoris : in qua etiam Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus et Udalricus concordant; nec Ægidius idonee recitat nec efficaciter reprobat eam. Nempe (ut patuit) Thomas dicit processionem Spiritus Sancti esse temporalem secundum quod tendit in objectum creatum, in quantum per increatum amorem confertur a Deo aliquid creaturæ ex quo consurgit nova relatio creaturæ ad Deum. Et ista objectorum distinctio est sufficiens ratio distinguendi atque ponendi geminam processionem Spiritus Sancti. Nec absolute verum est verbum illud Ægidii, quod Deus non diligit nos propter nostram bonitatem, quum in Evan-
Joann. XVI, 27. gelio Christus testetur : Ipse Pater amat vos, quia vos me amastis. Nec dubium quin secundum præsentem justitiam Deus diligat justos propter eorum justitias,
Ps. X, 8. quemadmodum scriptum est : Quoniam justus Dominus et justitias dilexit. At-
Sap. XIV, 9. que sicut odio sunt Deo impius et impietas ejus, ut ait Scriptura, sic amori est Deo justus et justitia ejus. Verumtamen amor Dei prævenit nos, et amor ejus causa est nostræ bonitatis. Hinc propter se ipsum et propter suam bonitatem principaliter et finaliter amat nos, quum ipse omnia referat ad se ipsum, et sibi ipsi sit finis seu quasi finis. Nihilo minus interdum attenditur distinctio actuum penes objectum primarium et secundarium, seu penes objectum generale et propri-
A um, et item penes objectum primum et proximum.

Jam declarandum est, an processio Spiritus Sancti æterna et temporalis, sit realiter una et eadem.

Et videtur quod non, quia unum et idem non est æternum et temporale. — Iterum, dictum est quod temporalis processio Spiritus Sancti est receptio ejus in creatura rationali : quæ receptio est quid creatum, non emanatio æternalis. — Rursus, secundum Augustinum in libro de Trinitate,
B temporalis processio Spiritus Sancti est signum suæ processionis æternæ. Signum autem differt realiter a signato, nec est idem realiter cum æterno.

In contrarium est doctrina doctorum.

Ad hoc Thomas respondet : Quum processio semper dicat respectum procedentis ad eum a quo procedit, et Spiritus Sanctus non referatur ad Patrem nisi relatione æterna, nulla processio Spiritus Sancti potest esse realiter aut essentialiter alia ab æterna; sed potest ei advenire ali-
C quis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum a quo recipitur per gratiam, ratione cujus dicitur temporalis. Dicendum ergo quod est una processio essentialiter, propter unum respectum procedentis ad producentem : quem respectum principaliter importat processio. Est tamen duplex seu gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, videlicet in æternum ac temporale : quorum respectuum unus, puta æternus, est realiter in ipso procedente; alius vero est in ipso
D secundum rationem dumtaxat, realiter autem in eo in quem procedit, puta in creatura. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut causa et ratio ejus. Unde secundus se habet ex additione ad primum. Itaque processio Spiritus Sancti non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione temporalis respectus ad creaturam. Temporalis quoque processio dicitur signum æternæ, quantum ad effectum ex quo consurgit et oritur temporalis ille respectus secundum

quem processio dicitur temporalis. Effectus quippe temporalis processionis est amor gratuitus et infusus, qui est similitudo increati amoris, qui est Spiritus Sanctus, et per consequens signum ejus. Hæc Thomas.

Ex quibus patet solutio ad objecta. Tamen ad secundum dicendum, quod temporalis processio Spiritus Sancti vocatur ejus receptio in creatura per prædicationem causalem, quia est causa gratiosæ suæ inhabitationis atque præsentiæ; vel est prædicatio per effectum, sicut dies dicitur latio solis super nostrum horizontem. Si autem objiciatur, quoniam ea quæ non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem : quæ enim connumerantur, in aliquo conveniunt. Sed æternum et temporale non sunt rationis ejusdem. Ergo non potest dici quod sint duæ processiones, æterna et temporalis. Ad hoc Thomas respondet : Processio æterna et temporalis, per respectum ad principium a quo sunt, sunt penitus idem et rationis ejusdem; nec ex hac parte numerantur. Sed per respectum ad id in quo sunt, distinguuntur ; nec sunt ejusdem rationis secundum univocationem, sed analogice, quoniam unum est ratio et causa alterius : sicque possunt connumerari, quemadmodum et Deum et angelum dicimus duas res. Hæc Thomas.

Hinc Petrus : Sicut ex parte solis differunt lucere et illuminare, ita ex parte Spiritus Sancti æternaliter temporaliterque procedere. Ideo sicut lucere et illuminare non differunt essentialiter in sole, ita procedere æternaliter et temporaliter non differunt realiter in Spiritu Sancto.

Circa hæc Petrus et Richardus concorditer scribunt : Processio alicujus ab aliquo potest distinctionem habere seu geminari quatuor modis. Primo, geminatione principiorum a quibus procedit, quemadmodum filius carnalis procedit a patre et matre. Secundo, geminatione modorum quibus procedit, ut processio notitiæ et amoris a mente. Tertio, geminatione seu

A distinctione ipsorum procedentium, ut procreatio duorum geminorum ab eisdem parentibus. Quarto, geminatione terminorum, sicut geminatur caritas Dei et proximi. Quod contingit dupliciter, utpote : terminorum non coordinatorum, ut actus dilectionis qua homo diligit proximum et se ipsum; aut terminorum coordinatorum, ut actus dilectionis qua diligit Deum propter se ipsum, et proximum propter Deum. — His verbis addit Richardus : Secundum primum modum non distinguuntur æter-
B na processio Spiritus Sancti et temporalis, quia sunt a Patre et Filio in quantum unum sunt. Neque secundo modo, quia utraque processione procedit Spiritus Sanctus per modum voluntatis, quamvis sit aliter per modum voluntatis æterna processio, aliter temporalis : quia æterna de necessitate, temporalis non. Nec tertio modo, quoniam in utraque processione est eadem persona procedens. Nec quarto modo, quoniam termini illi habent coordinationem, quia æterna processio respicit pro ter-
C mino, id est objecto, personam divinam, temporalis creaturam : qui termini sunt coordinati, prout inter Creatorem et creaturam potest coordinatio poni. Nam creatura ad Creatorem realiter ordinatur, Creator ad creaturam secundum rationem refertur. Nempe per hoc quod Spiritus Sanctus procedit a Patre in Filium ut in objectum, et econverso, procedit ab utroque simul ad creaturam sanctificandam. Unde quintodecimo de Trinitate asserit Augustinus : Spiritus Sanctus non de Patre procedit in
D Filium, et de Filio ad creaturæ sanctificationem, sed simul de utroque ad illam. Restat ergo quod prædictæ processiones quinto modo distinguantur, videlicet per distinctionem terminorum coordinatorum. Etenim termini processionum istarum realiter, ut patuit, distinguuntur. In essentia vero processionum harum, differentia esse non potest nisi secundum rationem. Creatura namque ad quam sanctificandam procedit Spiritus Sanctus, et sanctificationis effectus, atque realis relatio quæ per il-

lum effectum est in creatura ad Spiritum Sanctum, non sunt de essentia seu realitate processionis temporalis Spiritus Sancti. Itaque una est processio secundum rem, duæ secundum rationis distinctionem. Nec duæ istæ processiones habent inter se ordinem realem, nisi ratione effectus connotati, non ratione principalis significati. Hæc Richardus. — Porro Petrus præhabitis suis verbis addit : Quæ isto (scilicet ultimo) modo geminantur et distinguuntur, non oportet differre essentialiter. Sicque geminatur processio Spiritus Sancti æterna, qua procedit a Patre in Filium et econtra ut in objectum; et temporalis, qua ab utroque procedit in creaturam ut in subjectum, large accipiendo subjectum pro eo in quo recipitur aliquid, prout domus diceretur subjectum habitationis. Quemadmodum enim subjectum habet aliquem actum per formam suam, sicut album per albedinem disgregat visum; sic anima dicitur subjectum Spiritus Sancti, quia per ejus adventum et habitationem in anima efficitur in ea aliquid, et ipsa aliquid facit per ipsum. Non ergo differunt istæ processiones penes id quod procedit, nec penes principium a quo procedit, sed penes terminum, propter effectum qui ex illo consequitur, et respectum ex effectu causatum. Non tamen intelligas quod Spiritus Sanctus sit in homine ut accidens in subjecto, sed secundum dona ipsius; ipse autem per se est ibi, ut motor in moto. Hæc Petrus.

Concordant Albertus et Udalricus, qui in Summa sua, libro tertio, addit : Quamvis æterna processio Spiritus Sancti habeat objecta æterna, in quantum Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, et econtra Filii in Patrem; ex hoc tamen non distinguitur, quia distinctio in divinis non est nisi per relationes originis. Sed quum juxta Philosophum secundo de Anima, denominatio debeat fieri a digniori, cur processio Spiritus Sancti in creaturam sanctificandam temporalis vocatur, quum in

A ea æterna processio includatur? Dicendum quod aliud est nominatio, aliud denominatio. Quum enim nomen dicatur quasi notamen, ubi fuerit diversorum conjunctio, totum illud exprimendum est nomine : aliter totum illud non notificaretur, sed pars ejus. Verumtamen si unum eorum est principalius altero, ponendum est substantive, et alterum debet poni ut determinatio ejus. Porro denominatio dicitur quasi nominatio de aliquo ipsius rei, et non nominatio totius. Ideo denominatio

B fieri debet a digniori, quoniam illud est formale et completivum, reddens rei speciem et rationem et nomen. Hic autem processionem hanc Spiritus Sancti volumus nominare magis quam denominare. Idcirco utrumque ad ipsum spectans exprimimus, quum dicimus, Processio temporalis : ita tamen quod principale ponitur ut subjectum seu substantivum, quum dicitur *processio;* et secundarium ponitur ut determinatio ejus, quum dicitur *temporalis.* Hæc Udalricus.

C Denique circa hæc Durandus scribit : Omnis processio Spiritus Sancti est a Patre et Filio, et illa esse non potest nisi una et unica. Temporalis autem processio appellatur processio personæ a persona ad sanctificandum creaturam per aliquid in ipsa creatum. Hinc secundum Augustinum in littera, Spiritus Sanctus temporaliter procedit dum creaturam sanctificat. Ex quo quidam sumpserunt occasionem dicendi, quod sicut processio æterna est processio personæ a persona, sic processio

D temporalis est processio alicujus doni creati, ut gratiæ seu caritatis, a persona divina in animam : quod non est verum, prout nunc de processione loquimur temporali. Loquimur namque de processione qua ipse Spiritus Sanctus procedit, qui non fertur procedere ex eo quod aliquod donum ejus procedit. Itaque temporalis processio ista est qua Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in creaturam, non ut in subjectum, sed ut in objectum amatum et cognitum, et modo aliquo ha-

bitum : quod fit in tempore, mediante aliquo dono gratuito collato creaturæ, per quod consurgit in cognitionem et dilectionem meritoriam Dei, et habet Deum novo modo non subjective, sed objective, et præter hoc habet ipsum ut spiritualem rectorem ac protectorem. Hinc temporalis processio ultra exitum personæ a persona importat Spiritum Sanctum sic esse in creatura ut est specialis rector, provisor et director ipsius. Quæ duo includit temporalis processio Spiritus Sancti, sicut totum includit suas partes. Idcirco processio ista Spiritus Sancti non est processio doni creati, quamvis non sit sine eo : quia divina persona non habet se novo modo ad creaturam, nisi quia creatura se habet novo modo ad ipsam per aliquid sibi a Deo de novo influxum, sive ob aliam mutationem in creatura, ita quod tota novitas atque mutatio est in creatura realiter et subjective, in Deo autem secundum rationem et objective. Igitur processio ista dicitur temporalis, quia una pars ejus est talis.

Sed contra hoc arguitur primo sic : Totum non potest dici æternum, nisi quælibet pars ejus æterna sit. Ergo non potest dici temporale, nisi quælibet pars ejus sit temporalis. — Secundo, de uno cæco alioque vidente, non potest dici quod ambo sint cæci, neque quod ambo sint videntes. Ergo de processione temporali Spiritus Sancti, quæ includit aliquid æternum et aliquid temporale, dici non potest quod temporalis consistat.

Respondendum ad primum, quod ad esse totius requiritur natura cujuslibet partis, sed ad non esse totius sufficit alteram partem deesse. Æternum autem est quod semper fuit et est : idcirco ad esse æterni oportet quamlibet ejus partem semper fuisse, esse ac fore. Sed temporale est quod prius non fuit : hinc non oportet quamlibet ejus partem exsistere temporalem, imo ad non fuisse talis totius, sufficit alteram ejus partem aliquando non fuisse. — Ad secundum dicendum, quod refert

A loqui de pluribus pluraliter contentis, et de uno continente plura. De pluribus enim pluraliter contentis verum est quod assumitur, non autem de uno plura continente. Si etenim quæreretur utrum hæc duo, processio personæ a persona, et exsistentia personæ divinæ novo modo in creatura, sint æterna vel temporalia, neutrum esset dicendum, sed quod unum sit æternum, aliud temporale. Si vero quæratur utrum hoc totum, processio personæ a persona in creaturam, sit æternum vel tempora-
B le : respondendum est quod sit temporale, quia non semper fuit, eo quod altera pars ejus, videlicet esse in creatura, non fuerit semper.

Præterea si quæratur, an processio temporalis ponat in numerum cum æterna : dicendum, quod si temporalis processio Spiritus Sancti esset solum processio doni creati, ut multi imaginantur, poneret in numerum, quia realiter essent duæ processiones, sicut et duo procedentia. Sed quia processio ista est Spiritus Sancti, di-
C cendum quod sunt una processio. Nec una ponit cum alia in numerum processionum, neque in numerum rerum extra animam, quum una nil reale addat intrinsece supra aliam, sed tantum relationem rationis. Sed in numerum rei rationis ponit, imo et in numerum rei quoad hoc quod temporalis processio connotat extrinsece quid reale, utpote donum gratuitum in creatura rationali, causatum in ea a Spiritu Sancto. — Hæc Durandus.

Postremo Ægidius de isto scribit proli-
D xe : et quamvis in conclusione cum præallegatis concordet doctoribus, quorumdam tamen narrat et reprobat positionem, specialiter vero videtur S. Thomam notare. Sed superfluum reor in his immorari verbis Ægidii, qui nil idoneum contra Thomam inducit, imo tandem incidit ejus determinationem. Aliqua quoque hic scribit de analogia quæ reprobata sunt supra. Unum vero ponit notabile : Aliqua, inquiens, dicuntur univoce, aliqua æquivoce, aliqua analogice. In æquivocis solus modus

plurificatur, non res : quia æquivoca non A conveniunt in re, sed in voce. Ideo tale dicendum est duplex, non duo. Nam Canis cœlestis et canis latrabilis non sunt duo canes, sed canis dupliciter dictus. Porro univoca conveniunt in nomine et re ac ratione : ideo quamvis in eis plurificetur res, non tamen modus. Ideo de homine qui est Socrates, et de homine qui est Plato, non est dicendum quod sit homo dupliciter dictus, sed quod sunt duo homines. Analoga vero conveniunt in nomine et re, sed differunt ratione : et quia B conveniunt in re, multiplicatur res una in eis ; verum quoniam rem illam non æqualiter participant, plurificatur ratio in eisdem. Ideo talia dici possunt duo, propter rem unam plurificatam in eis ; et duplex seu duplicia, propter modi diversitatem. Hinc substantia et accidentia possunt dici duo entia, et ens dupliciter dictum. Hæc Ægidius.

Ad primum igitur in principio quæstionis objectum, dicendum quod quamvis C tres superbenedictæ personæ sint in omni dignitate æquales, tamen ex distinctione originis et relationis aliqua conveniunt uni quæ non conveniunt alteri. Temporaliter autem procedere non convenit nisi personæ cui et æternaliter procedere convenit. — Ad secundum patet ex dictis solutio : quia ostensum est qualiter Filio quoque secundum divinam naturam procedere competat. — Ad tertium, quod quamvis Spiritus Sanctus non sit temporalis, est tamen temporaliter operans ac D procedens. Estque alia ratio Spiritus Sancti, alia ratio processionis Spiritus Sancti, quemadmodum alia est ratio emanationis, alia personæ. — Ad quartum, quod operatio Dei quæ est in ipso, est realiter sua essentia, et æternitate mensuratur. Nihilo minus quidam effectus Dei sunt temporales, ratione quorum operatio Dei temporalitatis cujusdam denominationem sortitur sine ipsius Dei mutatione. — Ad reliqua responsiones præhabitæ sunt.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **An ipsemet Spiritus Sanctus procedat ac detur.**

Videtur quod non : quia Spiritus Sanctus immobilis et incircumscriptibilis est; quod autem procedit non videtur esse ibi quo procedit, et ipsa processio videtur motio quædam. — Item, quod datur, est ejus possessio cui datur, et ad ejus jus pertinet, sicque videtur esse hereditas ejus : et ita ipse cui facta est datio, fit possessor et dominus boni sibi collati. Sed nulla creatura est dominus Spiritus Sancti. — Præterea, dare alicui bonum, ex amore procedit; et quanto quis largitur alicui majus atque præstantius donum, tanto plus diligit illum. Quum ergo Spiritus Sanctus sit bonum et donum prorsus immensum, vere æquale essentiali amori Patris ac Filii, si Pater aut Filius dat creaturæ ipsummet Spiritum Sanctum, sequeretur quod diligeret eam infinite et tantum sicut se ipsum : quod non est concedendum.

In oppositum est illud Apostoli : Caritas *Rom.* v, 5.
Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.

Ad hoc Thomas respondet : Ipsemet Spiritus Sanctus procedit temporali processione et datur, et non solum dona ipsius. In acceptione namque donorum Spiritus Sancti, relatio nostra non terminatur solum ad munera ipsa, ut ipsa solummodo habeamus, sed etiam ad ipsum Spiritum, quia aliter ipsum habemus quam ante. Hæc Thomas.

Porro Bonaventura : Dare, inquit, est ad aliquid habendum aut possidendum. Habere autem aliquid seu possidere, est quum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis vel possidentis, est præsto esse ad utendum aut fruendum. Porro perfecta possessio est quum homo habet id quo

possit uti et quo valeat frui. Sed non est recte frui nisi Deo, quo non est utendum; nec possumus eo frui nisi per gratiam gratum facientem. Ergo perfecta possessio est in qua Deus habetur et gratia ejus. Sed perfectum donum est ad perfectam possessionem. Ergo non est datum optimum nec donum perfectum, nisi detur donum increatum quod est Spiritus Sanctus, et donum creatum quod est gratia. Concedendum est ergo utrumque dari. Nam et Spiritus Sanctus est purus et primus amor : amor autem hujusmodi est primum donum, in quo omnia dona donantur. Iterum membra corporis mystici Christi uniuntur et vivificantur Spiritu ejus, hoc est Spiritu Sancto, quem oportet eumdem esse in omnibus; et quum Spiritus Sanctus sit primum donum, sine ipso non dantur dona sequentia. Verumtamen advertendum, quod aliquid dicitur alicui multipliciter dari. Primo, ut fruendi objectum, ut præmium. Secundo, ad perficiendum, ut charismata gratiarum. Tertio, ad subserviendum : et quod sic datur, est in potestate atque dominio ejus cui confertur. Nec ita datur Spiritus Sanctus, sed primo modo, et etiam aliqualiter secundo modo : quia illi sunt duo modi habendi in quibus habens habetur ab eo quod habet. Unde homo virtuosus habetur a gratia et a Deo, quo fruitur. Hæc Bonaventura.

Jacob. I, 17.

Concordat Petrus : Ad fruitionem, inquiens, requiritur præsentia fruibilis, utpote Spiritus Sanctus, ut apprehendatur et habeatur in ratione fruibilis, scilicet summi boni; bona quoque dispositio fruentis, videlicet caritas, qua Deo ut summo bono pure ac finaliter inhæretur.

Præterea ex his patet responsio quæstionis qua quæritur, secundum quæ dona Spiritus Sanctus dari dicatur et ejus processio temporalis pensetur: videlicet penes dona gratiæ gratum facientis, potissime caritatis.

Hinc Thomas : In exitu, ait, creaturarum a primo principio, attenditur circulatio et regyratio quædam : quoniam omnia revertuntur in ipsum tanquam in finem a quo originaliter profluxerunt. Hinc per eadem attenditur reditus rerum in ultimum finem, per quem earum exitus a primo principio consideratur. Quemadmodum ergo processio personarum ad intra est causa et ratio productionis creaturarum, sic eadem processio est causa et ratio reditionis creaturarum in ultimum finem. Nam sicut per Filium et Spiritum Sanctum conditi sumus, ita per eos ultimo fini conjungimur. Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Primo, in quantum est ratio exeundi a primo principio : sicque talis processio attenditur secundum naturalia dona in quibus subsistimus. De qua processione modo non loquimur. Secundo, in quantum est ratio redeundi in finem : sicque attenditur processio et datio Spiritus Sancti secundum dona gratificantia quæ proxime conjungunt nos ultimo fini, ut sunt gratia gratum faciens et gloria. Sicut enim in generatione naturali genitum non unitur gignenti in similitudine speciei nisi in termino generationis, ita in participationibus bonitatis divinæ non est immediata ad Deum conjunctio per primos effectus quibus in esse subsistimus, nisi per ultimos quibus fini supremo adhæremus. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi ad fruendum ea, vel perfecte, quod fit per dona gloriæ; vel imperfecte in vita hac, quod fit per donum gratiæ gratum facientis; vel potius sicut per id per quod fruibili conjungimur, in quantum divinæ personæ quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt aliqua dona quibus formaliter fruimur Deo ut sapientia et amore : propter quod secundum Apostolum, Spiritus Sanctus est pignus hereditatis nostræ. Nec enim qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, dationis aut temporalis processionis; sed illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ divinæ, per quod efficitur in nobis

Ephes. I, 14.

conjunctio ad Deum secundum modum A propriæ illius personæ, videlicet per amorem quo Spiritus Sanctus datur. Hinc ista cognitio est quasi experimentalis, formata, approbatique boni, non informis et simplex. Hæc Thomas.

Concordat Richardus, dicendo : Spiritus Sanctus sine caritate dicitur dari improprie et secundum quid, ut ad aliquem actum gratiæ gratis datæ, sicut ad prophetandum seu ad faciendum miracula; et proprie et simpliciter non datur nisi cum caritate, quoniam sine caritate non habe- B mus facultatem fruendi Spiritu Sancto. Unde quod Augustinus testatur quarto de Trinitate : Sicut Spiritui Sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita mitti, est cognosci quod ab illo procedat : hoc, inquam, intelligendum est de cognitione formata. — Et si objiciatur quod dona posteriora non dantur sine dono primo, quod est Spiritus Sanctus, ergo nec dona gratiæ gratis datæ dantur sine Spiritu Sancto et temporali missione seu processione ipsius : dicendum, quod verum est C nihil dari sine dono priore efficiente aut movente; attamen bene datur donum posterius absque hoc quod detur donum prius donatione simpliciter, quæ ordinatur ad habere et frui. Non enim Spiritus Sanctus est ratio donandi quodlibet aliud donum in quantum datus, sed in quantum procedens, ut efficiens et exemplar aliorum donorum. Hæc Richardus.

Idem Petrus, inter cetera scribens : Bonorum quædam sunt a Spiritu Sancto, et possunt esse sine Spiritu Sancto, id est D sine gratiosa præsentia ejus, ut gratia gratis data, quia non unit fini. In his non dicitur simpliciter dari. Quædam vero sunt a Spiritu Sancto, et semper sunt cum illo, ut dona gratiæ gratum facientis, quæ fini conjungunt : et per hæc datur, quia per ea incipit esse in nobis ut finis quo fruimur. Quemadmodum enim processio æterna Filii ac Spiritus Sancti est principium exitus nostri a Deo creante, et hoc secundum dona naturæ; ita est principium reditus nostri in Deum per dona gratuita. Hæc Petrus.

Durandus quoque hic scribit : Aliquid datur dupliciter. Primo, ut forma inhærens, quemadmodum caritas. Secundo, sicut objectum vel ut amicus et motor, sicut quis datur puero in tutorem : sicque datur Spiritus Sanctus hominibus, et non solum dona ipsius. Deus namque est quorumdam objectum cognitum et amatum, quorum ipse est specialis tutor atque director. Itaque datur soli rationali creaturæ cum donis naturæ, sed hoc penitus imperfecte. Perfectius vero datur cum donis gratiæ; perfectissime autem cum donis gloriæ. Imo absolute loquendo, non datur per naturalia dona. Quumque sola intellectualis ac rationalis creatura possit tendere ac moveri in Deum ut in objectum cognitum et amatum, constat quod ei dumtaxat detur Spiritus Sanctus, qui et talium creaturarum est specialis provisor ac director; specialior quoque provisor est electorum, et specialissimus Beatorum. Hæc Durandus.

Concordat Albertus, et item Udalricus, qui in tertio libro suæ Summæ fatetur : Huic dationi qua Spiritus Sanctus temporaliter datur, convenit valde descriptio Philosophi, asserentis quod donum est datio irreddibilis : quæ descriptio magis convenit huic dationi, quam alicui dationi in creaturis. In aliis enim donis est irreddibilitas tantum ex ratione doni, de cujus ratione est quod ex liberalitate præstetur. Ideo dationem non consequitur obligatio justitiæ, ad quam proprie spectat redditio, quia justitiæ est reddere unicuique quod suum est; consequitur tamen obligatio gratitudinis. Irreddibilitas autem dationis istius est insuper ex parte ejus quod datur, quod est Spiritus Sanctus. Quod vero ex liberalitate detur hoc donum, patet, quia ex gratia datur : quæ si ex meritis *Rom.* XI. 6. esset, et non ex gratuita liberalitate, jam non esset gratia. — Multa de his scribit Udalricus, quæ sententialiter modo præhabita sunt.

Porro Ægidius solito sibi more aliorum positionem nunc introductam insufficientiæ arguit, dicens : Quidam sic dicunt, quod non solum dantur dona Spiritus Sancti, sed et ipse Spiritus Sanctus, quia non solum terminatur relatio ad dona ipsius, sed etiam ad ipsum Spiritum Sanctum, prout paulo ante in recitatione responsionis S. Thomæ expressum est. Contra quam ita objicit Ægidius : Istud non sufficit. Quum enim in quolibet dono, secundum modum intelligendi, sit nova relatio Spiritus Sancti ad creaturam, in quolibet dono Spiritus Sanctus daretur. — Sed ista objectio vana est, quum certum sit Thomam loqui de relatione reali doni gratuiti, non de quacumque relatione doni creati, aut de relatione secundum dici. Vanum autem et vile est, non recitare positionem doctorum secundum mentem ipsorum, sicque contra ipsos impertinenter arguere.

Denique circa id quod dictum est, Spiritum Sanctum proprie solum dari in donis gratuitis gratiæ gratum facientis, refert Ægidius responsionem Thomæ quasi in forma, et contra eam facit cavillationes inutiles, eo quod sanctus Doctor affirmet rationalem creaturam per naturalia dona non ordinari neque referri in ultimum finem, sed per dona gratuita caritatis et gratiæ. In qua responsione omnia verba Thomæ concordant dictis Alberti, Alexandri, Bonaventuræ, Petri, Udalrici, Richardi : et tamen Ægidius reprobat ea, quia (ut dicit) etiam per naturalia dona ordinamur ad Deum, præsertim quum secundum Philosophum duodecimo Metaphysicæ, totum universum ordinetur ad Deum, sicut exercitus ad principem suum. — Quæ objectio ad solvendum est facillima. Siquidem præfati doctores et S. Thomas loquuntur de ordinatione unitiva et efficaci qua creatura rationalis conjungitur Deo, atque ad ejus beatificam et supernaturalem fruitionem perducitur : de qua reductione et ordinatione loquuntur Scriptura et schola theologorum; quod et Thomas in suis ex-

A primit verbis, ex quibus apertissime patet quæ sit ejus intentio. Sed Ægidius recitat ea truncate, et sic ea impugnat. Postremo verum est quod non solum homo, sed omnis etiam irrationalis creatura aliquo modo ordinatur ad Deum et ad sui Creatoris gloriam et honorem : quia ut Salomon fassus est, Omnia propter se ipsum operatus est Dominus; *Prov. xvi, 4.* atque ut in Ecclesiastico legitur, Gloria Domini plenum est opus ejus. *Eccli. xlii, 16.*

B Ad primum ergo in principio quæstionis inductum, est respondendum, quod bene probat Spiritum Sanctum non procedere motu locali, nec aliqua mutatione, nec ita ut incipiat esse ubi non fuit; sed ut aliter sit in rationali creatura quam antea, et hoc non ex variatione ipsius, sed creaturæ. Quod si contra hoc objiciatur, quia (ut divinus Dionysius loquitur) Deus ad omnia se habet uno et eodem modo, *De Divin. nom. cap. ii.* quamvis alia ad ipsum non habeant se modo eodem, unde et in libro de Causis habe-
C tur, quod causa prima exsistit in omnibus secundum unam dispositionem : dicendum, quod Deus uniformiter invariabiliterque habet se ad creata, non quasi ordo et distinctio rerum non sint a Deo, sed quia ipse nequaquam mutatur ex habitudine sua ad res, neque ex habitudine rerum ad ipsum. — Ad secundum solutio data est. — Ad tertium respondendum, quod Deus utique ex sua dilectione se ipsum dat nobis, et Spiritum Sanctum nobis largitur non ut domini simus Spiritus
D Sancti, sed ut ipso fruamur : non fruitione adæquata fruibilitati, bonitati atque dulcedini Spiritus Sancti, id est fruitione tali ac tanta quali et quanta ipse ex se exstat fruibilis (sic nempe solus Deus fruitur se, et quælibet persona se ipsa ac aliis); sed ut fruamur Deo juxta capacitatem, dispositionem seu meritum nostrum, et juxta mensuram et gradum quo ipse in sua prædestinatione præordinavit nos ad fruitionem Deitatis perducere.

QUÆSTIUNCULARUM QUARUMDAM

BREVIS EXPEDITIO

CONSEQUENTER sine multa argumentatione expedienda sunt dubia quædam minora.

QUÆST. I Quæritur ergo, An Spiritus Sanctus detur a prælatis et ministris Ecclesiæ atque a sanctis hominibus.

Videtur quod sic. Primo, quia in sacramentis evangelicæ legis gratia continetur, quæ sine Spiritu Sancto non infunditur. Qui autem impendunt fidelibus sacramenta, impendunt eis gratiarum charismata : ergo et Spiritum Sanctum. — Secundo, unusquisque potest communicare proximis suis donum spirituale sibi collatum a Deo : sed Spiritus Sanctus datus est virtuosis : ergo possunt illum ultra conferre. — Tertio, quia in Actibus fertur Apostolorum, quod per impositionem manus (*Act.* VIII, 17.) Apostolorum Spiritus Sanctus dabatur credentibus.

In contrarium est Augustinus in littera.

Ad istud Albertus compendiose respondet : Viri sancti et ministri Ecclesiæ non dant Spiritum Sanctum, quia dans Spiritum Sanctum habet auctoritatem et influentiam ad minus super effectum in quo datur Spiritus Sanctus : qui effectus est gratia gratum faciens, quæ non est nisi a solo Deo efficienter et auctoritative. Christus autem dedit suis vicariis ministris ministerium ad sacramentorum dispensationem, in quibus est gratia, non autem auctoritatem et efficientiam. Hæc Albertus.

Concordat Richardus, qui addit : Dare Spiritum Sanctum per modum impetrationis et ministerii seu dispositive, convenit Sanctis orando; prælatis vero, sive sint sancti, sive non, sacramenta ministrando. Sed dare Spiritum Sanctum per modum auctoritatis, soli competit Deo, qui solus

A potest in nobis caritatem efficere, cum qua vel per quam datur Spiritus Sanctus. Hæc Richardus.

In idem redit quod scribit Petrus, dicendo : Dare aliquid, tripliciter dicitur. Primo, per modum auctoritatis : et ita dat dominus rei. Sicque solus Deus dat Spiritum Sanctum : et hoc, ratione æterni respectus Spiritus Sancti ad eum a quo datur, et ratione effectus, videlicet gratiæ, quæ non potest educi de materia, et non nisi per creationem infunditur. Secundo,
B per modum impetrationis : et sic Sancti dant Spiritum Sanctum, tam viatores quam comprehensores. Tertio, per modum ministerii : sic dant ministri sacramentorum sancti et non sancti. Hujus exemplum est in domino patrefamilias eleemosynam dante, et in ejus uxore ad dandum sollicitante, atque in servo eleemosynam deferente. Hæc Petrus.

Thomas quoque hic loquitur : Quum in processione temporali sint duo respectus, unus æternus, quo Spiritus Sanctus exit a
C Patre et Filio, et alius temporalis, ex hoc quod creatura novo modo se habet ad Spiritum Sanctum per donum susceptum; neutro modo Spiritus Sanctus a creatura temporaliter procedit aut datur : quia a creatura æternaliter non procedit, nec effectus ille supernaturalis gratuitus potest esse a creatura, nec actus meritorii naturali possunt virtute produci. Hæc Thomas. — In idem redit quod scribit Bonaventura.

Ægidius etiam de hac re scribit prolixe,
D concordat tamen prædictis. Et inter cetera ponit, quod dare Spiritum Sanctum, est dare amorem divinum et increatum. Sed dare amorem, potest intelligi directe et indirecte. Directe, tripliciter. Primo, volunta-

tem inclinando, immutando seu vertendo A ad placitum : sicque Deus habet dominium super omnem voluntatem creatam, et amorem ab illa manantem potest alteri dare. Secundo, proprium amorem communicando : sicque ipse amans quicumque potest amorem suum impendere alteri. Tertio, ipsemet amor posset se dare si esset per se subsistens. Et quoniam nemo potest voluntatem Dei immutare, nemo potest primo modo Spiritum Sanctum dare ; nec etiam secundo modo, quia amor ille increatus non procedit a voluntate humana. B Porro Spiritus Sanctus, quum sit amor in se subsistens, potest dare se ipsum ; similiter dari potest a Patre et Filio, quia procedit ab eis. Indirecte vero potest Spiritus Sanctus dari a creaturis quatuor modis : primo, sacramenta ministrando ; secundo, orando ; tertio, instruendo ; quarto, interius operando, utpote confortando lumen naturale. Sicque angeli sancti dant hominibus aliquo modo Spiritum, mentes hominum purgando, illuminando, perficiendo. Hæc Ægidius. — Et modis istis ab eo C tactis, possent et alii addi. Nam aliqui exemplariter conversando, aliqui bonæ famæ odore, aliqui meritis supererogationis, aliqui sustinendo adversa, aliqui faciendo miracula, aliqui solo apparatu devoto, maturo ac fulgido, proximos compungunt, convertunt, immutant : sicque dispositive caritatem et Spiritum Sanctum ipsis procurant.

Ad primum igitur respondendo, dicendum quod ipsum modo solutum est. — Ad secundum dicendum, quod Spiritus San- D ctus non datur electis ita quod res sit eis subjecta, qua uti possint ad libitum : idcirco nec directe possunt eum conferre. Sed sicut datur eis ad fruendum, sic gratiam sibi communicatam possunt aliis communicare, et sic Spiritum Sanctum indirecte ac ministerialiter dare, quemadmodum beatissimus princeps hortatur Apostolorum : Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gra- (I *Petr.* IV, 10.) tiæ Dei. — Ad tertium datur in littera responsio optima ex Augustino. Non enim ait Scriptura, quod Apostoli per impositionem manuum suarum dederunt Spiritum Sanctum, sed quod per impositionem (*Act.* VIII, 17.) illam dabatur Spiritus Sanctus.

Quæritur consequenter, Quid detur prius, Spiritus Sanctus, an dona ipsius. (QUÆST. II)

Ad hoc Thomas respondet : Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Primo, ex parte recipientis atque materiæ : sicque dispositio prior est quam id ad quod disponit. Sicque dona Spiritus Sancti per prius dantur et recipiuntur, per quæ rationalis creatura Deo assimilatur, et ad ejus plenam et beatificam participationem aptatur. Secundo, ex parte agentis et finis : et ita quod propinquius est agenti ac fini, dicitur esse prius. Sicque per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quoniam Pater et Filius per suum increatum amorem alia nobis communicant. Et hoc est simpliciter esse prius. Hæc Thomas.

Circa hoc inter cetera scribit Ægidius : Quatuor modos prioritatis assignat Augustinus. Dicitur enim aliquid prius æternitate, ut Deus ante creata ; tempore, ut flos ante fructum ; dignitate et electione, ut fructus prior est flore ; origine seu natura, ut sonus ante cantum. Certum est autem quod temporalis missio seu datio Spiritus Sancti et collatio suorum donorum, simul sunt tempore ; et item, quod processio Spiritus Sancti prior sit donis suis dignitate et electione. Quid vero sit inter ea prius natura seu naturali intelligentia vel secundum modum ac ordinem intelligendi, quæstio est. Quocirca sciendum, quod aliqua possunt se invicem esse priora et posteriora naturali intelligentia secundum diversum modum causalitatis aut habitudinis suæ : quemadmodum potio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, et ita prior est illa ; sanitas vero causa est potionis in genere causæ finalis, et ita prior est potione. Conformi-

ter Spiritus Sanctus aliquo modo datur prius quam dona ejus, et aliquo modo econtrario. Possumus enim dona Spiritus Sancti comparare ad dantem, et item ad recipientem : atque respectu dantis, prius datur Spiritus Sanctus ; respectu autem recipientis, est econtrario : velut si quis infigeret clavum ligno, et clavum illum infigendo, excuteret alium clavum, respectu infigentis prior est infixio clavi, sed ex parte ligni prior est clavi excussio. Et hoc est quod aliqui dicunt, et bene, quod ex parte materiæ prior est datio munerum Spiritus Sancti, quia dispositio prior est quam id ad quod disponit; ex parte tamen agentis et finis, datio Spiritus Sancti est prior. Hæc Ægidius.

QUÆST. III Quæritur demum, Quot modis fiat temporalis processio Spiritus Sancti.

Ad hoc respondet Albertus : Temporalis processio et missio Spiritus Sancti materialiter fit plurimis modis, quos non est possibile ad artificialem redigi numerum, quum fiat ad renovandam et sanctificandam rationalem creaturam : quod in diversis diversimode, imo innumerabilibus modis contingit. Modi vero formales non ultra quatuor extenduntur : quia aut fit interius, ad intellectum aut ad affectum. Primum est per dona intellectus; secundum, per caritatem et ei annexa. Aut fit exterius, ad sensum, loquendo de sensu exteriori ordinato ad intellectum; sicque fit per creaturam assumptam sensibilem : et hoc dupliciter, quia aut per creaturam in unitate personæ unitam, et sic Filius Dei missus est in carne; aut per creaturam ad repræsentandum assumptam, sicque missus est Spiritus Sanctus in columba, in igne et linguis. Hæc Albertus. *Matth.* III, 16. *Act.* II, 3.

QUÆST. IV Insuper quæritur, Qualiter differant temporalis processio, missio, datio et apparitio Spiritus Sancti.

Respondet Richardus : Aliqui dicunt quod non differant realiter, sed secundum rationem dumtaxat : quoniam temporalis processio principalius importat respectum ad terminum ad quem, missio ad principium a quo, donatio vero ad effectum. Alii majorem inter hæc differentiam assignare conantur, dicentes quod temporalis processio de significato principali designat processionem æternam cum quodam respectu secundum rationem et secundum dici ad creaturam, et actu connotat novum effectum in creatura, ac novam in ea relationem ad Spiritum Sanctum. Donatio autem de suo principali significato non dicit aliquam emanationem, loquendo de emanatione reali qua emanat persona; sed dicit emanationem doni appropriati personæ, in quo dono ipsamet persona vere datur recipienti hujusmodi donum. Unde et tota Trinitas dat se ipsam. Missio vero dicit repræsentationem personæ emanantis per emanationem alicujus rei visibilis aut invisibilis appropriatæ illi personæ. Et ita de principali significato missionis non est emanatio personæ, sed est de cointellectu significati missionis, quemadmodum nasus non est de principali significato simitatis, quamvis simitas nasum includat de cointellectu. Hæc Richardus.

Petrus vero hic loquitur : Temporalis processio, missio, datio et apparitio, sunt idem in re, sed differunt ratione. Missio namque principaliter dicit respectum ad principium a quo; temporalis processio, ad terminum in quem ; donatio autem dicit respectum ad effectum vel modum; apparitio vero est signum sensibile in quo manifestatur processio. Itaque tria prima conveniunt processioni visibili et invisibili, apparitio autem processioni visibili tantum. Hæc Petrus.

Verum Albertus circa hæc aliter sentire videtur, dicendo : Ista ab invicem differunt, quoniam apparitio prout de ea nunc loquimur, non fit nisi per creaturam subjectam, sine qua missio fieri potest. Apparitio quoque fit bene per angelos, sicut Abrahæ apparuerunt tres angeli. Missio *Gen.* XVIII, 2.

autem nunquam fit nisi immediate per A personas divinas. Hæc Albertus.

Quid horum sit verius, magis patebit infra in determinationibus quæstionum de istis materiis movendarum.

Insuper, quoniam Augustinus affirmat, et in littera tangitur, quod Spiritus Sanctus est potus quo sumus potati, quæ-
QUÆST. V ritur, Quomodo Spiritus Sanctus dicitur potus.

Respondent Albertus et Bonaventura, quod tropice seu metaphorice Spiritus B Sanctus dicitur potus, quia restringit mundanæ sitis ardorem. Dicitur quoque panis, in quantum confortat per gratiam. Porro Spiritu Sancto potari, est donis ejus infundi et recreari.

Et si objiciatur quod istud magis con-
Prov. IX, 5. veniat Filio, qui in Proverbiis ait, Bibite vinum quod miscui vobis; et de quo in
Eccli. XV, 3. Ecclesiastico legitur, Cibabit illum pane vitæ et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum. Respondet Albertus: Esse potum, potest convenire attributo C Filii, et etiam attributo Spiritus Sancti, diversis considerationibus. Si enim consideretur effectus, qui est restrictio sitis mundanæ, non fit nisi per gustum Spiritus, de quo ait Gregorius: Gustato Spiritu, desipit omnis caro. Si vero consideretur humor potus, cujus actus est ferre nutrimentum ad membra, convenit hoc sapientiæ atque prudentiæ attributis Filii, quæ habent moderari in actibus donorum quantum cuilibet sit dandum vel indulgendum.

QUÆST. VI Quæritur item, An immissio dilectionis sit missio Spiritus Sancti.

Videtur quod non. Nam dato per impossibile quod non sit Spiritus Sanctus, nihilo minus Deus diligeret creaturam rationalem, et ei infunderet suam dilectionem. — Præterea ponamus non esse in Deo personarum distinctionem, nec aliquam esse personam divinam eo modo quo secundum fidem distinguuntur personæ: quæro, an adhuc conveniet mitti. Apparet quod sic, quia adhuc Deus renovaret et sanctificaret creaturam ut modo.

Ad hæc respondet Albertus: Si ponamus Spiritum Sanctum non esse, haberemus dicere quod in Deo non esset dilectio nisi essentialis, et illa cordibus infunderetur; sed hoc non esset missio alicujus personæ. Et si non esset in divinis distinctio personarum, non esset proprie missio Dei: nihilo minus Deus adhuc posset se in effectu gratiæ dare fidelibus. Hæc Albertus.

Circa hæc quærit in Summa sua, libro primo, Antisiodorensis, An Pater et Filius QUÆST. VII seu etiam Spiritus Sanctus, sint unus panis in quantum dantur, an multi panes ex parte sua.

Quod sint unus panis, probatur sic: Unica est bonitas et dulcedo qua reficiunt nos. — Sed contra: Filius reficit et delectat non solum in quantum Deus, sed etiam secundum quod homo; Pater quoque nos reficit non solum in quantum Deus, sed etiam in quantum generat Filium sibi æqualem: ergo ex parte personarum multæ sunt origines delectationis refectionisque nostræ. Item, beatitudo nostra consistit in dilectione Dei non solum in quantum est unus, sed etiam in quantum est trinus.

Dicendum quod Trinitas ex parte sua non est nisi unus panis, sed quantum ad nos multiplex est, utpote multis modis reficiens; estque una origo delectationis et refectionis, videlicet bonitas et suavitas D Dei. Quod autem Filius Dei delectat in quantum homo, habet a deitate: qua sublata, non delectaret. Similiter, quod Pater in quantum generans delectat et reficit nos, habet a sua deitate et bonitate, quæ est generationis origo. — Hæc Antisiodorensis. Unde patet quod Trinitas sit unus panis in essentia, multiplex est in effectu.

Postremo quæritur de hoc quod in littera legitur, Ipse videlicet Spiritus San- QUÆST. VIII B (p. 508)

ctus est virtus, etc. Virtus enim appro- A
I Cor. i, 24. priatur Filio, dicente Apostolo, Prædicamus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.

Ad hoc Bonaventura respondet, quod Spiritui Sancto appropriatur non virtus simpliciter, sed virtus sanativa : quia gratia sanitatum est donum et opus Spiritus Sancti, cujus gratia est etiam animæ medicina. Filio autem appropriatur virtus ope-
Joann. i, 3. randi, quia omnia per ipsum facta sunt. Aliter potest dici, quod virtus habet comparationem ad id ad quod est, sicque te- B
net rationem principii; habet quoque comparationem ad id cujus est, et sic rationem habet complementi; vel ad utrumque, sicque tenet rationem medii. Quemadmodum Patri appropriatur ex ipso, et Filio per ipsum, Spiritui Sancto autem in ipso esse : sic virtus in quantum habet rationem principii, appropriatur Patri; in quantum vero habet rationem medii, Filio; in quantum rationem completionis, Spiritui Sancto, quia completio est in bonitate et dilectione Spiritus Sancti. Cui etiam recte C
convenit infundi atque diffundi. Caritas namque comparatur humori, quoniam sicut arbor fomentum vitamque vegetativam et viriditatem suscipit ab humore, sic tota spiritualis machina ab amore divino : qui amor infunditur in quantum intus recipitur; diffunditur autem in quantum ex intimis procedens, dilatat affectum ad multorum dilectionem, movetque universas animæ vires ad virtuosas operationes. Hæc Bonaventura.

Porro quod dictum est de appropriatione virtutis, Richardus clarius exprimit, dicens : Virtus appropriatur Patri in quantum ipsa virtus est ultimum potentiæ, quoniam Patri appropriatur potentia; Filio autem, prout intelligitur quasi media inter substantiam et operationem : Filius namque est media in Trinitate persona. Appropriatur autem Spiritui Sancto in quantum est principium operis boni : quia Spiritui Sancto appropriatur affluentia bonitatis. Hæc Richardus. — Idem Thomas.

Atque in idem redit quod obscurius scribit Albertus, affirmans Patri appropriari virtutem naturalis potentiæ, quoniam Pater est principium non de principio; Filio autem virtutem ad esse, quia
per eum creata sunt omnia; Spiritui San- Joann. i, 3.
cto vero virtutem ad bene esse, quia bonitas et sanctitas appropriantur Spiritui Sancto.

DISTINCTIO XV

A. *Utrum Spiritus Sanctus a se ipso detur.*

HIC considerandum est, quum Spiritus Sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrum etiam a se ipso detur. Si datur a se, et procedit vel mittitur a se. Ad quod dicimus, quia Spiritus Sanctus et Deus est et donum sive datum, et ideo dat et datur. Dat quidem in quantum Deus, et datur in quantum donum sive datum. Quum autem donatio sive datio Spiritus Sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, donatur itaque Spiritus Sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a se ipso. Unde Augustinus in quintodecimo libro de

Trinitate dicit, quod se ipsum dat. Sicut, inquit, corpus carnis nihil est aliud quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil est aliud quam Spiritus Sanctus. In tantum ergo donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini datur : quia Deus erat Patri et Filio coæternus antequam cuiquam daretur. Nec quia illi dant et ipse datur, ideo minor est illis. Ita enim datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus. Non enim dici potest non esse suæ potestatis, de quo dictum est : Spiritus ubi vult spirat. Ecce aperte dicit quod Spiritus Sanctus se ipsum dat. Si enim Spiritus Sanctus se ipsum dare non potest, et eum Pater dare potest et Filius, potest itaque Pater dare aliquid et Filius, quod non potest Spiritus Sanctus. Item, si Pater et Filius dant Spiritum Sanctum, nec ipse dat : aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus Sanctus. Dat ergo Spiritus Sanctus se ipsum. Si autem se ipsum dat, tunc a se ipso procedit et mittitur : quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritus Sancti vel missio, ipsius est donatio et ipsa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus Sanctus temporaliter a se, et mittitur a se, quia datur a se.

Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 19.
Joann. III, 8.

B. *Non est mirum si Spiritus Sanctus dicatur mitti vel procedere a se, quum etiam Filius dicatur mitti a se.*

Ne autem mireris quod Spiritus Sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Nam et de Filio dicit Augustinus in secundo libro de Trinitate, quod non tantum a Patre missus est, sed etiam a se ipso et a Spiritu Sancto : quærens quomodo Filius vel Spiritus Sanctus sit missus, quum uterque sit ubique tanquam Deus. Nam uterque, inquit Augustinus, legitur missus. De Spiritu Sancto enim legitur : Quem mittet Pater in nomine meo; et iterum, Si abiero, mittam eum ad vos. Et Filius de se dicit : Exivi a Patre, et veni in mundum. Et Apostolus dicit : Misit Deus Filium suum. In Propheta autem scriptum est ex persona Dei : Cœlum et terram ego impleo. Itaque si ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus Sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus Sanctus ubi erant.

Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5.
Joann. XIV, 26.
Ibid. XVI, 7.
Ibid. 28.
Galat. IV, 4.
Jer. XXIII, 24.

C. *Quomodo intelligenda sit missio utriusque, scilicet Filii et Spiritus Sancti.*

Quocirca quærendum est, quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus Sancti. Pater enim solus, ut inquit Augustinus in eodem, nusquam legitur missus, sed Filius et Spiritus Sanctus. Et de Filio primo videamus quomodo missum eum Apostolus dicat : Misit Deus Filium suum factum ex muliere; ubi satis ostendit, eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde mitti a Patre sine Spiritu Sancto non potuit, quia Pater intelligitur misisse eum, quum fecit ex femina : quod utique non fecit sine Spiritu Sancto. Ecce hic dicit Filium missum a Patre et Spiritu Sancto.

Aug. ubi supra.
Galat. IV, 4.

D. *Quod a Spiritu Sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.*

Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5. Et quod a Spiritu Sancto Filius sit missus, ut ait Augustinus in eodem, auctoritatibus confirmatur. Ipse Christus dicit per Isaiam : Nunc misit me Dominus et Spiritus ejus. (*Is.* XLVIII, 16.) De hoc Ambrosius in libro tertio de Spiritu Sancto ita ait : (Ambr. de Spirit. S. lib. III, c. 1.) Quis est qui dicit, Me misit Dominus et Spiritus ejus? nisi qui venit a Patre ut salvos faceret peccatores, id est Christus. Ergo et Pater Filium misit et Spiritus Sanctus. (Ibid. c. 2.) Idem in eodem : Datus est a Patre, ut Isaias dicit : Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis. (*Is.* IX, 6.) Datus est, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu Sancto missus est. (Ambr. op. cit. c. 1.) Dicit enim Filius Dei : Spiritus Domini super me, propter quod unxit me; evangelizare pauperibus misit me, prædicare captivis remissionem, etc. (*Luc.* IV, 18.) Quod quum de libro Isaiæ legeret, ait in Evangelio, Hodie completa est hæc scriptura in auribus vestris, (*Ibid.* 21.) ut de se dictum esse signaret. Bene autem dixit, Super me : quia quasi Filius hominis et unctus est et missus ad prædicandum. Nam secundum divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo. Ecce his verbis ostendit Ambrosius Filium esse missum et datum nobis non tantum a Patre, sed etiam a Spiritu Sancto.

E. *Quod Filius sit datus etiam a se ipso.*

Ibid. c. 2. Deinde ostendit esse datum etiam a se ipso, ita dicens in eodem libro : Quum non definitum fuerit per Prophetam a quo datus sit Filius, ostenditur datus gratia Trinitatis, ut etiam ipse Filius se dederit. Ecce hic dicit, quod Filius se dedit quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius a se datus est, a se ergo missus est, et a se processit. Et hoc utique verum est et concedi oportet, quum ejus missio sit divina operatio.

F. *Quod Filius sit missus a se.*

Quod autem a se mittatur, Augustinus adstruit in libro secundo de Trinitate, (Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5.) dicens : Forte aliquis cogat ut dicamus, etiam a se ipso missum esse Filium, quia Mariæ conceptus et partus, operatio Trinitatis est. Sed, inquit aliquis, quomodo Pater eum misit, si ipse se misit? Cui respondeo, quærens ut dicat quomodo eum Pater sanctificavit, si et ipse se sanctificavit. Utrumque enim Dominus ait : Quem Pater, inquit, sanctificavit et misit in hunc mundum. (*Joann.* X, 36.) Et alibi : Ego pro eis sanctifico me ipsum. (*Ibid.* XVII, 19.) Item quæro : Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim legitur. Credo quod respondebit, si probe sapit : Quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio. Sic igitur intelligat, illam incarnationem et ex Virgine nativitatem in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non inde separato Spiritu Sancto. Ergo

a Patre et Filio missus est idem Filius, quia a Patre et Verbo * ejus factum est ut mitteretur, id est, incarnatus hominibus appareret. Non enim missus est mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter et Pater invisibilis una cum Filio secum invisibili eumdem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est : qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est, si substantia invisibilis Verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus a Patre intelligeretur Filius, ut tantum missus, non etiam mittens cum Patre, inveniretur. Quum vero sic est accepta forma servi, ut maneret incommutabilis forma Dei; manifestum est quod a Patre et Filio non apparentibus factum sit quod appareret in Filio, id est, ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur.

Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5. * Filio Joann. I, 10. Philipp. II, 7.

G. *Summatim colligit quæ ex prædictis adstruuntur.*

Ex prædictis aperte monstratur, quod Filius missus est a Patre et a Spiritu Sancto et a se ipso; et quæ sit ipsa missio, scilicet incarnatio, id est, quod factus est homo, per quod visibilis apparuit : quod est opus commune Patris et Filii et Spiritus Sancti.

H. *Quæstio cur dicit : A me ipso non veni.*

Sed ad hoc opponitur : Si Filius a se ipso missus est, cur ergo ait, A me ipso non veni? Ad hoc Augustinus respondet in secundo libro de Trinitate, dicens hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur, id est, non est operatus incarnationem, sed secundum formam Dei.

Joann. VIII, 42. Aug. op. cit. n. 9.

I. *Utrum semel tantum missus sit Filius, an sæpe.*

Hic quæritur, utrum semel tantum missus sit Filius, an sæpe mittatur. Si enim missio Filii, ipsius tantum incarnatio est, quum semel tantum incarnatus sit, et semel tantum videtur missus. At si sæpe mittitur, est et alia ejus missio quam incarnatio. Sed quæ est illa? Numquid æterna genitura missio ejus dicenda est, an etiam alia missio quærenda est?

K. *Quod duobus modis dicitur Filius mitti.*

Ad quod dicimus, quod duobus modis dicitur Filius mitti, præter illam æternam genituram quæ ineffabilis est : secundum quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam; sed melius ac verius secundum eam dicitur genitus. Præter eam ergo duobus modis dicitur mitti, scilicet, vel quum visibiliter mundo apparuit carne indutus, vel quum se in animas pias sic transfert ut ab eis percipiatur ac cogno- Sap. VII, 27.

scatur. Hos duos missionis modos aperte Augustinus distinguit in quarto libro de Trinitate, dicens : Non eo ipso quod de Patre natus est, missus dicitur Filius : sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum (unde dicit : A Patre exivi, et veni in mundum); vel eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur, sicut dictum est de Sapientia : Emitte illam de cœlis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum laboret, id est, doceat me laborare. Et tunc unicuique mittitur, quum a quoquam cognoscitur atque percipitur quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.

Aug. de Trinitate, lib. IV, c. 20. Joann I, 14. Ibid. XVI, 28. Sap. IX, 10.

L. *Quod secundum alterum semel, secundum alterum sæpe sit missus ; et secundum alterum ut sit homo, et secundum alterum ut sit cum homine.*

Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii, et secundum alterum semel tantum missus est Dei Filius, et secundum alterum sæpe missus est et mittitur quotidie. Nam secundum alterum missus est ut sit homo, quod semel tantum factum est; secundum alterum vero mittitur ut sit cum homine, quo modo quotidie mittitur ad Sanctos, et missus est etiam ante incarnationem et ad omnes Sanctos qui ante fuerunt et etiam ad angelos. Unde Augustinus de Filio, id est de Sapientia Patris, loquens, in quarto libro de Trinitate ait : Aliter mittitur Sapientia ut sit cum homine, aliter missa est ut sit homo. In animas enim sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas constituit, sicut implet etiam sanctos angelos. Sed quum venit plenitudo temporis, missa est non ut impleret angelos, nec ut esset angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus, ut antea in patribus erat et in Prophetis; sed ut ipsum Verbum fieret caro, id est homo.

Aug. op. cit. n. 27. Sap. VII, 27. Galat. IV, 4. Joann. I, 14.

M. *Quod secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.*

Præterea notandum est, quod quum his duobus modis mittatur Filius, secundum alterum dicitur missus in mundum, secundum alterum vero non. Eo enim modo missus dicitur in mundum, quo visibilis mundo apparuit. Unde Augustinus in eodem libro ait : Quum ex tempore cujusquam mente percipitur, mitti quidem dicitur, sed non in hunc mundum. Non enim sensibiliter apparet, id est, corporeis sensibus præsto est. Nam et nos, secundum quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium justorum spiritus, etiam in carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. Ex prædictis liquet, quod præter ineffabilem genituram duobus modis mittitur Filius, scilicet, quum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente.

Aug. op. cit. n. 28.

N. *Cur Pater non dicitur missus quum ab aliquo cognoscitur, ut Filius.*

Hic quæritur, cur Pater non dicitur missus quum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut Filius. Ad quod dicimus, quia in eo est principii auctoritas, quæ non habet de quo sit, a quo Filius est et Spiritus Sanctus. Pater enim est, ut ait Augustinus in eodem libro, principium totius divinitatis, vel (si melius dicitur) deitatis : quia principium est Filii et Spiritus Sancti. Nam ut ait Augustinus in eodem, si voluisset, etiam Deus Pater per subjectam creaturam visibiliter appareret; absurdissime tamen aut a Filio, quem genuit, aut a Spiritu Sancto, qui de illo procedit, missus diceretur. Congruenter autem ille missus dicitur qui in carne apparuit, misisse autem ille qui in ea non apparuit.

Aug. de Trinitate, lib. IV, c. 20, n. 29. Ibidem, c. 21, n. 32.

O. *Putaverunt quidam Filium et Spiritum Sanctum minores fuisse Patre, quia missi dicuntur.*

Ideoque putaverunt quidam hæretici, quum Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus Sanctus, Patrem esse majorem, ac Filium minorem esse et Spiritum Sanctum ; atque Patrem quasi majorem, misisse utrumque quasi minorem. Quod Augustinus improbat in quarto libro de Trinitate, illis contradicens : Non ideo, inquit, arbitrandum est minorem esse Filium, quod missus est a Patre; nec ideo minorem Spiritum Sanctum, quod et Pater eum misit et Filius. Sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii auctoritatem vel commendationem, non propter inæqualitatem vel imparilitatem vel dissimilitudinem substantiæ, in Scripturis hæc posita intelliguntur. Non ergo ideo dicitur Pater misisse Filium vel Spiritum Sanctum, quod ille esset major et illi minores ; sed maxime propter auctoritatem principii commendandam, et quia in visibili creatura non sicut ille* apparuit. Ecce ostensum est, quæ sit missio Filii, et quibus modis mittatur.

Ibidem.

* illi

SUMMA

DISTINCTIONIS QUINTÆDECIMÆ

DECLARATO in præcedenti distinctione quod Spiritus Sanctus temporaliter procedat, mittatur ac detur a Patre et Filio, jam quærit Magister, an etiam a se ipso ita procedat, mittatur et detur. Et auctoritatibus ac rationibus probat quod imo; deinde probat hoc a simili, quia et Filius misit se ipsum. Quocirca tractat de duplici Filii missione, et qualiter secun-

A dum unam missus est semel tantum, secundum aliam sæpe. Postremo docet quod Pater non sit missus ab aliquo. Quocirca excludit errorem opinantium Filium aut Spiritum Sanctum esse Patre minorem, quia missi sunt, et non Pater. Denique prima rationum qua probat Spiritum Sanctum dari et mitti a se ipso, est ista : Quidquid potest Pater et Filius, potest et Spiritus Sanctus. Sed Pater et Filius possunt dare Spiritum Sanctum : ergo et ipse Spiritus Sanctus hoc potest. Secunda est :
B Quidquid operatur Pater et Filius, operatur et Spiritus Sanctus : sed datio seu mis-

sio Spiritus Sancti est operatio Patris et Filii, ergo et Spiritus Sancti, quum opera summæ Trinitatis sint indivisa. Ista est summa sententiæ distinctionis istius.

QUÆSTIO PRIMA

Circa quam inquiritur primo, **An missio et datio conveniant divinis personis, et specialiter quibus conveniant missio et datio activa atque passiva.**

Videtur autem quod divinis personis non conveniat mitti. Primo, quoniam mitti videtur esse inferioris. Unde et angeli superiores non dicuntur mitti, sed adsistere; inferiores vero mittuntur. — Secundo, quia missio est ad id in quo missus ante missionem non fuit, quum missio sit quædam tendentia ad aliquem terminum. Sed Spiritus Sanctus quum sit verus Deus, incircumscriptus est et præsens ubique : ergo non mittitur. Si dicatur quod Filio et Spiritui Sancto convenit mitti quia procedunt, et non Patri quia a nullo est : probatur quod et Patri conveniat mitti eadem ratione qua probatur in textu quod Spiritus Sanctus mittit et dat se. Nam quidquid potest Spiritus Sanctus, potest et Pater : sed Spiritus Sanctus potest se mittere, ut habetur in littera : ergo et Pater se ipsum mittere potest, ergo mittitur a se. — Insuper dictum est in præcedenti distinctione, quod realiter idem sint missio et datio in divinis : sed Pater dat se, ut patebit et in textu habetur : ergo mittit se.

p. 524 D, quæst. IV.

In contrarium est Augustinus et Magister in littera.

Ad hæc Alexander respondet : In missione materiali tria considerantur, auctoritas in mittente, loci mutatio circa missum, et alicujus effectus productio circa terminum. Primum est de perfectione mittentis, tertium de perfectione missi, secun-
A dum de missi imperfectione, quia non potest simul esse cum mittente et cum termino. Quoniam ergo quod perfectionis est, transferendum est ad divina, et quod imperfectionis est, relinquendum : ideo in divinis est missio quantum ad primum et tertium, non quantum ad loci mutationem. Nec tamen est ibi separatio aut recessus missi a mittente, sicut in his in quibus mittens et missus substantialiter differunt. Missio quoque in divinis non ponit gradum aut majoritatem, sed ordi-
B nem naturæ et auctoritatem in mittente. Unde patet qualiter missio sit in divinis.

Porro de hoc, an missio active dicta conveniat toti supergloriosissimæ Trinitati respectu Filii et Spiritus Sancti, sunt opiniones diversæ. Nam quidam dicunt quod sic. Et sicut concedunt quod tota Trinitas dat Filium et etiam Spiritum Sanctum rationalibus creaturis, ita concedunt quod tota Trinitas mittit Filium, et similiter Spiritum Sanctum. Alii negant utrumque. Ceteri istam concedunt, Tota Trinitas dat
C Filium seu Spiritum Sanctum; sed negant quod Trinitas mittit vel Filium vel Spiritum Sanctum. Idcirco notandum quod missio active dicta potest dupliciter determinari. Nam uno modo dicit divinam essentiam, et consignificat distinctionem seu notionem : sicque dicitur missio manifestatio productionis alicujus personæ æternæ per aliquem effectum in creatura. Et quia per nomen missionis significatur divina essentia principaliter et in recto, a qua essentia est missionis effectus; notio
D autem secundario et in obliquo, quia manifestatur in illo effectu : ideo concedunt quod missio active dicta toti conveniat Trinitati. Unde sicut concedunt istam, Tota Trinitas manifestat processionem Filii ac Spiritus Sancti; ita concedunt quod tota Trinitas mittit Filium ac Spiritum Sanctum.

Sed istis objicitur : Pater est persona quæ a nulla, sed a qua alia; Filius vero est persona quæ ab alia, et a qua alia; Spiritus Sanctus est persona quæ ab alia,

et a qua nulla persona divina. Sed Pater (A) dicitur mittere, quia ab ipso est alia persona; mitti vero non dicitur, quia non est ab alia persona. Filius autem dicitur mitti et mittere, quia ab alio est, et alius est ab ipso. Ergo Spiritus Sanctus dicetur missus, quia ab alio; sed non mittens, quia nullus ab ipso. Ergo mittere non convenit toti Trinitati, sicut nec mitti. — Præterea, si tota Trinitas ratione effectus connotati mitteret Spiritum Sanctum, quum similiter connotetur effectus in Filii missione, tota Trinitas mitteret Filium, sicque Filius (B) mitteretur a Spiritu Sancto : quod non invenitur de Filio nisi secundum humanam naturam. — Insuper, mittere Filium, est aliquid operari per Filium in creatura rationali. Sed operari per Filium non convenit toti Trinitati : ergo nec mittere Filium toti convenit Trinitati, ergo similiter nec mittere Spiritum Sanctum. Ergo missio dicta active, non convenit toti Trinitati.

Ad primum horum respondent quod non sit simile : quia in verbis his, mitti et mittere, consignificatur habitudo prin- (C) cipii ad id quod est de ipso. Esse autem ab alio sive a principio, universaliter removetur a Patre, ita quod nullo modo potest dici esse a principio; sed esse principium, non negatur universaliter a Spiritu Sancto. Quum autem Spiritus Sanctus sit principium creaturæ, ideo sicut conceditur quod Spiritus Sanctus facit se esse in creatura per gratiam, et Trinitas facit Spiritum Sanctum esse per gratiam in creatura rationali, ita conceditur quod tota Trinitas mittit Spiritum Sanctum. — Ad (D) secundum respondent, quod secundum rationem hanc missionis sit concedendum, quod sicut tota Trinitas mittit Filium, ita et Spiritus Sanctus Filium mittit : quia facit ipsum cognosci quod æternaliter procedit a Patre per effectum ab ipso temporaliter procedentem. — Ad tertium dicunt quod non sit idem, operari per Filium et mittere Filium, sed potius manifestare illam operationem esse per Filium. Unde concedunt istam : Spiritus Sanctus mittit Filium, et Trinitas mittit Filium : non quia Trinitas vel Spiritus Sanctus operetur per Filium, sed quia Trinitas vel Spiritus Sanctus per aliquem effectum Filio appropriatum manifestat Patrem operari per Filium : et hoc bene convenit toti Trinitati.

Porro secundum alios, aliter determinatur ac sumitur missio Spiritus Sancti, ut scilicet primo ac principaliter significet notionem, secundario autem actionem seu manifestationem qua notio illa manifestatur per aliquem effectum. Sicque missio activa vocatur productio alicujus divinæ personæ manifestata per aliquem effectum in creatura. Et ita nomine missionis duo signantur, videlicet notio principaliter ibi significata, et manifestatio notionis per effectum ibi consignificata. Quumque principaliter significatum nomine missionis non conveniat toti Trinitati, non concedunt quod missio active dicta conveniat toti Trinitati. Propter quod dicunt, quod proprie loquendo ista sit falsa, Tota Trinitas mittit Filium aut Spiritum Sanctum : quamvis actio ibi secundario significata, a qua est effectus in creatura, toti conveniat Trinitati. — Hæc Alexander.

Circa hæc, quantum ad primum, videlicet quod missio sit in divinis, scribit Bonaventura : Missio prout in his inferioribus consideratur, habet respectum ad tria : primo ad principium, secundo ad terminum, tertio ad missum. Ad principium autem seu ad mittentem sub triplici potest habitudine comparari. Primo, tanquam ad dantem esse : et sic mittitur radius a sole. Secundo, tanquam ad dantem virtutem : sicque mittitur jaculum a projectore, et sagitta a sagittante. Tertio, ut ad dantem auctoritatem seu jurisdictionem : et sic mittitur nuntius a præceptore. Et secundum omnem hanc comparationem est missio in divinis, quoniam Spiritus Sanctus mittitur a Patre et Filio sicut vere habens esse et virtutem et auctoritatem in operando ab eis. Unde missio juxta respectum hunc, est completissi-

me in divinis. Divina quippe persona ab eadem persona divina accipit esse et virtutem atque auctoritatem. — Ad terminum quoque comparatur missio sub triplici habitudine. Primo, ut in eo quietetur : sicut lapis mittitur deorsum. Secundo, ut ab illo habeatur : sicut mittitur donum ad recipientem. Tertio, ut circa illum, videlicet terminum, aliquid operetur : sicut angelus ad hominem quem custodit. Secundum hanc quoque triplicem comparationem est missio in divinis. Mittitur namque Filius et etiam Spiritus Sanctus ad quosdam ad inhabitandum, ad quosdam ut possideatur ab eis ut donum, ad quosdam ad conferendum effectum. Sicque missio per comparationem ad terminum, plenissime in divinis consistit, multo plus quam in creaturis. — Si autem loquamur de missione in comparatione ad missum, sic in inferioribus ponit triplicem conditionem imperfectionis, videlicet separationem, subjectionem, et mutationem : quæ non sunt in divinis, in quibus tamen est aliquid correspondens his tribus. In inferioribus enim separatur missus a mittente propter distantiam termini a mittente : ut dum aliquem mitto Romam, a qua disto, ideo si missus a me perveniet Romam, oportet quod separetur a me. In divinis vero, quoniam Deus mittens ubique est, non est ibi distantia mittentis a termino missionis : ideo missus non separatur nec elongatur a mittente ; loco tamen hujus est missi a mittente egressio, sive emanatio. Similiter in inferioribus est missi subjectio propter differentiam mittentis a misso. Quia enim missus recipit a mittente esse aut virtutem vel operationem, et substantialiter differt ab eo, necesse est quod aliam virtutem ab eo recipiat, et aliam jurisdictionem illa inferiorem. Sed in divinis non est differentia substantialis, ideo omnia ibi sunt æqualis nobilitatis in mittente et misso : attamen loco hujus est ibi subauctoritatis emanatio. In inferioribus quoque est in misso quædam mutatio propter distantiam missi a termino. In divinis autem

A missus nulli loco abest, ideo non oportet quod locum accedat, mutetur aut moveatur : tamen loco hujus est ibi alicujus novi effectus productio. Hæc Bonaventura.

At vero de alia parte propositæ quæstionis, videlicet quibus personis divinis conveniat mittere et mitti, scribit Bonaventura : Missio (ut patet ex ratione Augustini, et infra patebit) semper duo includit, videlicet emanationem et manifestationem missi per effectum. Et quoniam missio dicta passive semper importat emanatio-
B nem, nullatenus convenit Patri, quia a nullo emanat : idcirco si alicubi legeretur Pater missus, esset tanquam improprie dictum exponendum.

Si autem his objiciatur, quod secundum Augustinum quarto de Trinitate, mittitur Filius quum ex tempore in mente cujusquam percipitur : sed Pater, imo et Trinitas tota, ex tempore percipitur mente in qua gratiose ac dulciter advenit ac moratur : ergo tam Pater quam Trinitas mittitur. — Præterea, mitti, est personam divi-
C nam de novo venire ad habitandum in corde. Sed hoc toti convenit Trinitati ac Patri, sicut ait Salvator : Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. *Joann. xiv, 23.* — Insuper, missio connotat effectum in creatura. Sed regula est, quod nomen connotans effectum, est essentiale : ergo toti competit Trinitati. — Iterum, tres personæ inseparabiles sunt, non ergo una sine alia mittitur.

Dicendum ad primum et secundum, quod nec perceptio in mente, nec venire
D et mentem inhabitare, ad rationem sufficit missionis, quamvis sufficiant ex parte termini ad quem : idcirco exigitur etiam emanatio ex parte termini a quo. Propter quod loquitur Augustinus, quod Pater absurdissime dicitur missus. — Ad tertium respondendum, quod nomen connotans effectum aut solum dicit respectum ad effectum, et sic est pure essentiale, ut creare; aut dicit cum hoc respectum ad personam divinam, sicque potest esse notionale : ut creare per Filium, quod soli convenit Pa-

tri. Et tale est mitti, quod includit respectum etiam ad terminum a quo. — Ad quartum dicendum, quod illa quæ substantialiter aut personaliter differunt, possunt seorsum mitti, quamvis in natura et subsistentia inseparabilia sint : secundum quod missio sumitur in divinis, ubi non invenitur per loci mutationem, sed secundum descriptionem præhabitam.

Consequenter Doctor devotus ostendit quibus personis in divinis convenit missio activa seu mittere : Magister, inquiens, expresse dicit nititurque probare ratione et auctoritate, quod Spiritus Sanctus mittit se et dat se. Nec secundum ipsum, oportet quod inter mittentem et missum cadat personalis distinctio, sed solum quantum ad rationem intelligendi, ut idem ipse sit mittens in quantum Deus, et missus in quantum donum.

Aliorum autem antiquorum magistrorum fuit opinio, quod mittere et mitti, de ratione nominis sui important auctoritatem et subauctoritatem atque distinctionem, ideoque nequaquam sit concedendum quod aliqua persona divina se mittat aut mittatur a se. Et positionem suam confirmant per Augustinum, dicentem quod Pater nullatenus mittitur. Cujus ratio esse videtur quia a nullo est; seu quoniam missus subauctoritatem importat, et mittere auctoritatem, nulla autem persona habet super se auctoritatem. Rationibus quoque Magistri respondent, quod non est simile de dare et mittere : quoniam dare, uno modo est ex liberalitate seu amore, sicque omnino essentiale est, nec connotat distinctionem : idcirco conceditur quod tota Trinitas dat se, similiter Pater. Alio modo dare est alicui donum communicare non tantum ex liberalitate, sed etiam ex auctoritate : sic dare dicit notionem, notionaliterque tenetur. Idcirco hoc modo non valent hujusmodi rationes : si Pater dat Spiritum Sanctum, et Spiritus Sanctus non dat se, ergo Pater facit aliquid quod non facit Spiritus Sanctus : quoniam dare dicit notionem, atque in hoc sensu æquipol-

A let ei quod est mittere, et passiva donatio ei quod est procedere. Ad simile quoque quod adducit Magister de Filii missione, dicunt quod non est simile : quia in Filio est duplex natura, et secundum naturam suam humanam non solum subauctoritas, sed et servitus convenit ei. Hinc quantum ad divinam suam naturam a solo mittitur Patre, quia ab ipso producitur. Quumque Spiritus Sanctus producatur a Patre et Filio, ab ipsis tantummodo mittitur. Hinc rationes Magistri non valent, quoniam omnes auctoritates quæ dicunt Filium mitti B a Spiritu Sancto vel a se ipso, intelliguntur secundum naturam humanam.

Sed quamvis positio ista rationabilis videatur, et ad sustinendum facilior, attamen quoniam non debemus auctoritates Sanctorum ad nostram trahere rationem, sed potius nostram rationem ipsis subjicere, ubi non continent expressam absurditatem; quumque Sancti dicant, et maxime Augustinus, ac Magister in littera, Filium mitti a Spiritu Sancto et etiam a C se, quod non potest exponi secundum humanam naturam : idcirco positio alia, ob reverentiam tam Sanctorum quam Magistri, magis videtur esse tenenda. Nempe quod ait Augustinus, Filius Dei missus est in carnem a Spiritu Sancto, nequaquam potest secundum humanam naturam intelligi, ut videtur, quia hæc missio fuit ad humanitatis seu carnis assumptionem, ergo secundum rationem intelligendi præcedit naturam humanam ut jam unitam : ergo si Filius hoc modo dicitur missus, D oportet quod attribuatur divinæ naturæ. Sicque ratione divinæ naturæ missus est a Spiritu Sancto, multoque plus a se ipso; et per hoc etiam Spiritus Sanctus potest dici mitti a se.

Sed his objici potest, primo, quoniam datum dicitur relative ad dantem, secundum Augustinum quintodecimo de Trinitate. Ergo Spiritus Sanctus non datur nisi ab his a quibus procedit et ad quos dicitur relative, puta a Patre et Filio, non a se ipso. — Item, ubicumque est missio

passiva, ibi est subauctoritas in misso respectu alicujus principii, quemadmodum secundum Augustinum et Magistrum, ubi activa est missio, ibi designatur auctoritas ratione personæ mittentis. Sed in Spiritu Sancto non est subauctoritas respectu sui ipsius : ergo non mittit se. Et idem de Filio. — Rursus, inter mittentem et missum videtur realis distinctio.

Pro harum solutione advertendum, quia ut tactum est, missio duo importat, videlicet emanationem et manifestationem, principaliter tamen manifestationem, quia secundum Augustinum quarto de Trinitate, mitti, est cognosci esse ab alio. Et quoniam principaliter importat manifestationem, et connotat in misso emanationem, ideo manifestatio significatur tam per mittere quam per mitti uniformiter. Propter quod sensus est : Pater mittit Filium, id est, manifestat Filium emanare a se. Et quum dicitur, Filius seu Spiritus Sanctus mittitur, sensus est : Filius seu Spiritus Sanctus manifestatur ab alio emanare. Et quoniam ablativus respectu verbi passivi, et nominativus respectu verbi activi, importat rationem principii, atque significatio horum verborum, mittere et mitti, est manifestatio et emanatio : hinc illa propositio est propriissima, in qua ablativus vel nominativus importat habitudinem principii respectu utriusque, sicut quum dicitur, Pater mittit Filium, et Filius mittitur a Patre : quoniam Filius emanat a Patre et manifestatur a Patre. Quia vero principale significatum verborum istorum est manifestatio, non emanatio : ideo quando ablativus aut nominativus est principium manifestationis, quamvis non emanationis, propositio propria est, minus tamen quam prædicta. Idcirco in hoc sensu conceduntur istæ : Filius mittit se; Spiritus Sanctus mittit se. Verum quia tam mittere quam mitti, important emanationem circa missum, et Pater non emanat ab aliquo neque Trinitas, hinc Pater non legitur missus nec Trinitas.

Ex his patet ad objecta solutio, quia

A primum solutum est ex eo quod dictum est quemadmodum dare dupliciter sumitur. — Porro ad secundum dicendum, quod quamvis tam mittere quam mitti important emanationem, ut ex prætactis jam eorum expositionibus constat, non tamen emanatio hæc importatur semper respectu personæ mittentis, quia ab aliquo potest esse manifestatio personæ, a quo non est emanatio ejus. Propterea, quamvis in persona missa sit subauctoritas, non tamen semper respectu mittentis, ut quum mittit se

B ipsam; sed respectu personæ producentis, a qua procedit. — Ad tertium habetur solutio ex præinducta acceptione multiplici missionis : quia interdum designat in mittente superioritatem atque imperium, ut quum Deus dicitur mittere angelum; interdum solum auctoritatem, ut quum Pater dicitur mittere Unigenitum suum : et tunc notat personalem vel realem distinctionem. Quandoque importat distinctionem secundum rationem dumtaxat, ut quum dicitur : Voluntas movet se ipsam.

C Sicque Spiritus Sanctus se mittit : quia in quantum Deus, mittit; in quantum donum, mittitur. — Hæc Bonaventura.

Amplius Thomas, quantum ad primum horum, qualiter scilicet missio sit in divinis, consonat præinductis, inter cetera loquens : Missio ex sua significatione dicit exitum alicujus ut missi, ab aliquo sicut a mittente, atque ad aliquem terminum. Missio autem in divinis, omni imperfectione exclusa, intelligitur secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secun-

D dum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut persona missa novo modo in eo esse dicatur. Hinc missio ex sua ratione differt a processione et datione. Processio namque in quantum processio, dicit realem distinctionem, imo et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datum autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quoniam idem potest dare se ipsum; sed tantum ab eo cui datur. Missio autem ponit distinctionem in misso et ad princi-

pium atque ad terminum. Idcirco quum Spiritus Sanctus dicitur mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, puta : æternus, prout a Patre Filioque procedit; ac temporalis, prout significatur in habitudine ad creaturam, quæ novo modo se habet ad ipsum. — Porro de alia parte quæstionis asserit Thomas : In omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem : ideo nulli personæ divinæ convenit mitti, nisi ei quæ est ab alio, respectu cujus potest in aliquo designari auctoritas. Ideo Filius et Spiritus Sanctus dicuntur mitti, non Pater nec Trinitas. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia : In ratione (inquit) missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud, habitudo missi ad terminum ad quem. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente : vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius dicatur mittere regem ad præliandum; vel secundum originem, ut flos ab arbore. Ostenditur quoque habitudo termini ad quem, ut ibi aliquo modo esse incipiat, vel quia prius ibi non erat, vel non eo modo quo incipit ibi esse. Missio ergo divinæ personæ potest competere secundum quod ex una parte importat processionem originis a mittente, et item prout ex alia parte importat novum modum exsistendi in aliquo. Hæc Thomas in Summa.

Insuper ad quæstionem hanc, an aliqua divina persona det vel mittat se ipsam, idem doctor respondet in Scripto : Secundum differentiam donationis, missionis et processionis prætactam, oportet in hac materia diversimode loqui. Nempe de ratione dationis non videtur plus esse, nisi quod datum a dante libere habeatur. Quod potest dupliciter esse : primo, sicut aliquis libere habet se, vel aliquid quod in ipso

A est ; secundo, sicut aliquis libere habet suam possessionem, vel id respectu cujus habet dominium, prout habere dicitur multis modis. Hinc de ratione dationis non est auctoritas in dante respectu dati (potest enim aliquis etiam se ipsum alicui ex amore dare in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, ut qui est secundum dominium, etc : qualis datio nulla est in divinis. Hinc datio non exigit rationem principii respectu dati. Unde dari, potest convenire divinæ B essentiæ, quia hanc Pater dat Filio; et etiam Patri, qui dat se ipsum; similiter Filio ac Spiritui Sancto. Nec est distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Concedimus ergo simpliciter, quod Pater dat se et datur a se; et idem dicendum de Filio ac Spiritu Sancto.

Sed circa missionem major est difficultas : quod opinionum attestatur diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsæ : Filius mittit se; Spiritus Sanctus C mittit se. Et dicunt rationes Magistri non valere : quia quum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia aut operatione missionis conveniant tres personæ, quemadmodum nec in potentia generandi. Et dicunt non esse simile de missione Filii in carnem, secundum quam Filius dicitur mittere se ipsum : quia in illa missione natura creata assumpta est in unitatem divinæ personæ, quod in aliis missionibus non contingit. Et si in aliqua invenitur auctoritate quod D Spiritus Sanctus mittit se, glossant sic : quod a Spiritu Sancto est effectus in quo et per quem cognoscitur ipse Spiritus Sanctus ab alio esse. — Verum quoniam Sancti, præcipue Augustinus, et Magister, utuntur locutionibus illis; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando sumitur proprie, aliquando improprie. Et quum proprie sumitur, importat distinctionem missi a mittente : sicque dici non valet quod Spiritus Sanctus se mittat. Communiter autem et improprie sumitur missio pro influ-

entia vel datione : sicque dicunt Spiritum Sanctum mittere se, quia dat se. Et hæc est opinio Præpositivi et Antisiodorensis. — Sed quoniam opinio ista parum recedit a prima, alii dicunt quod proprie Spiritus dicitur se mittere. Quibus non consentiendum est, si virtus nominis attendatur. Missio quippe, ut dictum est, duo importat, videlicet : missum esse ab alio ratione auctoritatis quam designat; atque novum effectum, secundum quem in creatura Spiritus Sanctus dicitur esse. Unde sensus est : Spiritus Sanctus mittitur, id est, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo.

Denique diversimode verificatur locutio quando aliquod conjunctum prædicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim prædicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum in esse dicatur : ut si dicatur, Socrates est homo albus, oportet quod sit homo, et quod sit albus : nisi unum diminuat rationem alterius, ut quum dicitur, Homo mortuus. Sed secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri prædicetur : ut si dicam, Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem quod sit nunc factus albus, quamvis non sit nunc factus homo. Notandum quoque, quod quando aliquid prædicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto : quia ex parte facti oportet quod prædicetur utrumque secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri : ut si dicam, Iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, sed quod fiat albus. Ex parte vero facientis, quia faciens non refertur ad factum nisi secundum id quod fit in ipso, sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum : ut si dicam, Pictor facit parietem album; non oportet quod faciat parietem, et faciat eum album, sed sufficit quod faciat eum album. — Dico ergo quod missio, quoniam ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non fuit, sicque fieri in illo secundum hoc,

A importat quamdam factionem non realem, sed rationis tantum, quæ terminatur ad rationis relationem, quemadmodum Deus dicitur factus refugium nostrum. Est igitur sensus : Spiritus Sanctus est missus a se, id est, Spiritus Sanctus exsistens ab aliquo, factus est ens in alio a se per gratiam. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum Sanctum nil aliud est quam facere Spiritum Sanctum exsistentem ab alio, esse in aliquo secundum habitudinem novam. Ideo cui- B cumque personæ convenit facere alterum horum, videlicet quod sit in aliquo secundum habitudinem novam, dicetur mittere Spiritum Sanctum, quamvis non sit principium Spiritus Sancti. Et quoniam tota Trinitas facit Spiritum Sanctum esse in aliquo novo modo per donum gratiæ a superbenedicta Trinitate collatum, hinc tota Trinitas dicitur mittere Spiritum Sanctum, et ipse se mittit, et mittitur a se.

(Ps. IX, 10; LXXXIX, 1; XCIII, 22.)

Si autem loquamur de processione, minus proprie dicetur procedere a se, quam C mitti a se. Attamen quia processio temporalis ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, omnisque novitas ad aliquam pertinet factionem; ideo etiam secundum processionem temporalem Spiritus Sanctus ens ab alio, factus est exsistens novo modo in creatura : et sic sub eodem sensu concedetur quod Spiritus Sanctus procedit temporaliter a se. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in Summa, loco præallegato, ad istud breviter respondit, dicendo : Secun- D dum quosdam, divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est; et Filius non est missus a Spiritu Sancto, nisi secundum humanam naturam, ad prædicandum. Augustinus vero secundo de Trinitate perhibet Filium missum a se et a Spiritu Sancto, ut mitti in divinis solum conveniat personis procedentibus, mittere vero cuilibet personæ divinæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem : quia quum dicitur aliqua persona mitti, importatur et ipsa persona ab alio exsistens, et effe-

ctus secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si ergo mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet divina persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium personæ quæ mittitur : sicque Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio; sic tota Trinitas mittit personam missam. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, inter cetera asserens: Missio in divinis accipitur non proprie, sed similitudinarie; a creaturis autem ad divina fit translatio secundum ea dumtaxat quæ sunt perfectionis. In missione quidem creaturæ proprie dicta quatuor attenduntur : unum ex parte mittentis, videlicet auctoritas; alterum ex parte missi, ut separatio sive diversitas a mittente; tertium ex parte termini a quo, puta loci mutatio; quartum ex parte termini ad quem, scilicet quidam effectus. Primum et quartum sunt perfectionis, idcirco conveniunt missioni divinæ. — In ceteris positio ista Petri etiam in verbis coincidit cum præhabita responsione Bonaventuræ.

Insuper ad id quod quæritur, an aliqua divina persona mittat aut det se ipsam, ponit Petrus Thomæ responsionem compendiose sub aliquibus aliis verbis, et inter cetera addit : Secundum quosdam missio multipliciter sumitur. Primo, prout importat missi a mittente distinctionem essentialem, personalem atque localem : ut quum creatura una mittitur ab alia. Secundo, importat distinctionem essentialem et personalem, non localem : ut quum creatura mittitur a Creatore ubique præsente. Tertio, notat distinctionem non essentialem neque localem, sed tantummodo personalem : ut quum una divina persona dicitur mittere alteram. Quarto, nullam istarum, sed tantum intellectualem : ut quum divina persona se ipsam mittere perhibetur. — Præterea dare tripliciter dicitur. Nam primo designat solam commu-

A nicationem : sicque amicus dat amico se ipsum; sic quoque quælibet divina persona dat se. Secundo dicit communicationem et emanationem, ut quum amicus dicitur amico communicare suum amorem : sic una persona divina dat aliam, utpote procedentem a se, ut Pater Filium, Pater et Filius Spiritum Sanctum. Tertio importat communicationem, emanationem et translationem, quemadmodum amicus dat amico exterius donum : et sic quælibet persona divina dat donum creatum.

B Hæc Petrus.

Qui etiam quærit, an Filius in divinis potest dici procedere temporaliter. Et respondet : Procedere in divinis invenitur dupliciter accipi. Primo communiter, secundum quod importat respectum termini a quo tantum. Secundo stricte, prout importat respectum termini a quo, et etiam termini ad quem. Primo modo habet similitudinem cum sola processione causali; secundo modo, cum causali et locali. Quoniam ergo Filius ab æterno procedit non

C ut tendens in alterum, ideo Spiritui Sancto appropriatur processio; et quia in processione temporali includitur ratio processionis æternæ et propriæ, ideo missio Filii Dei non dicitur proprie processio temporalis, communiter tamen posset dici. Hæc Petrus.

Denique præinductis ex Thoma concordant scripta Alberti : imo in his Thomas magistrum suum Albertum secutus est.

Consonant item his dicta Udalrici, qui in Summa sua, libro tertio, ait : Illud vere

D et proprie datur, ad quod creatura acquirit habitudinem novam relationis (sicut habentis ad rem habitam), et quod acquirit novam relationem rationis ad habentem. Et hæc res non est gratia, sed ipsa divina persona per effectum gratiæ. In omnibus igitur rebus est Deus, et tamen aliquibus datur : quoniam datum habetur et possidetur ut proprietas ab eo cui datur. Id autem possidetur, quod ad nutum habetur, secundum quod possessio dicitur quasi pedis positio, juxta illud Deutero-

Deut. xi, 24. nomii : Omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit. Hinc illis tantum datus est Deus, qui habent eum ad nutum suæ voluntatis, ut proprietatem cujus fructus participant fruendo ipsomet Deo. Et hæc est ratio differentiæ inter esse Deum in re, et haberi ipsum a re seu habitare ipsum in creatura. Quia igitur Deus, qui est in omnibus rebus communiter, sic venit ad creaturam, ut creatura jus hereditarium in ipso acquirat per gratiam adoptionis, fruaturque ipso in speculo per (I *Cor.* xiii, 12.) caritatem viæ, vel secundum speciem per caritatem perfectam patriæ : ideo Deus non habetur nec datur nisi illis qui capaces sunt gratiæ et caritatis ac gloriæ, et in illos quoque procedit divina persona. — Hæc Udalricus. Qui de istis materiis scribit diffuse, sed sententialiter præhabita sunt quæ conscribit.

Insuper patet ex dictis, an Filius mittatur a Spiritu Sancto. Qui enim dicunt in mittente esse auctoritatem respectu missi, affirmant quod Filius non mittatur nisi a Patre, a Spiritu Sancto autem non nisi secundum naturam assumptam, et ad opera ejus, præsertim ad prædicandum. Alii aliter dicunt, ut patuit.

Ægidius demum quantum ad principale intentum concordat præhabitis, quod scilicet Filius mittat se ipsum, similiter Spiritus Sanctus. Verumtamen declarationem qua Thomas ostendit hoc reprobat. Verum ut patuit, declaratio illa etiam est Alberti, Udalrici, Petri ac aliorum ; nec Ægidius efficaciter improbat eam. Quod (brevitati studens) prosequi nunc omitto.

Scotus vero circa ea quæ dicta sunt de missione, an scilicet persona divina mittat se ipsam, et an Filius mittatur a Spiritu Sancto non solum ad prædicandum, refert utramque opinionem, et tangit modum defendendi utramque : magis tamen consentire videtur dicentibus quod persona divina non mittatur nisi ab ea a qua procedit.

Postremo dominus Antisiodorensis in Summa sua, primo libro, asserit et defen-
A dit quod ista sit falsa, Spiritus Sanctus mittit se ; similiter ista, Spiritus Sanctus mittit Filium, nisi ad prædicandum. Hanc dicit etiam falsam, Filius misit se, nisi referatur ad naturam assumptam : quia ut ait, in mittente debet esse auctoritas quoad missum.

Hæc autem controversia doctorum videtur pro magna parte in usu terminorum consistere, ut etiam constat ex his quæ induxi ex Thoma in prima parte Summæ suæ, quæstione quadragesima tertia.

B Solutio demum argumentorum in principio quæstionis motorum, ex præhabitis elucescit.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **An missio in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter ; an sit quid creatum vel increatum, temporale vel æternum.** (C)

Prima pars quæstionis istius inquirit, An mittere et mitti significent essentiam divinam, an notionem.

Videtur quod notionem. Primo, quia jam dictum est quod missio in divinis dicit duo, videlicet emanationem et manifestationem. Sed emanatio est quid notionale seu relativum, non essentiale aut absolutum. — Secundo, quoniam Beda ait in homilia : Spiritus Sancti missio est ejus processio. Processio autem notionaliter di-
D citur. — Tertio, quia quod essentialiter dicitur, tribus supersanctis personis commune est. Sed missio non convenit Deo Patri, loquendo de missione passiva. Missio vero activa non videtur convenire Spiritui Sancto, quia secundum Augustinum libro de Trinitate, in persona mittente insinuatur esse auctoritas : quæ non est in Spiritu Sancto, a quo nulla divina et increata procedit persona. — Quarto, missio importat originis exitum, non ergo est essentiale.

In contrarium est, quia ut divinus Dionysius contestatur, omne nomen dictum de Deo, connotans effectum in creatura, pertinet ad communitatem essentiæ : quod est, quia indivisa sunt opera Trinitatis. Sed missio prædicatur de Deo, et in creatura connotat quemdam effectum, ut patuit : ergo est nomen essentiale. — Præterea notio propria est uni personæ, in cujus perducit notitiam : propter quod notio appellatur. Missio autem passiva communis est Filio ac Spiritui Sancto ; similiter missio activa ad minus communis est Patri et Filio. Nulla ergo missio notionaliter convenit Deo. — Rursus, secundo de Trinitate asserit Augustinus : Mitti a Patre Filius sine Spiritu Sancto non potuit, quoniam Pater intelligitur Filium tunc misisse quando hunc fecit ex Virgine.

De Div. nom. cap. II.

Ad istud Alexander respondet : Verba hæc, mittere et mitti, in divinis de intellectu suo dicunt tam essentiam quam notionem. Dicunt namque respectum personæ ad personam ; et item respectum personæ ad creaturam, ratione cujus dicuntur essentialiter : sicque essentialiter designant personam. Quædam enim sunt nomina quæ significant essentiam essentialiter : sicut hoc nomen, essentia. Quædam vero significant essentiam personaliter : ut hoc nomen, Deus. Et ea quæ significant essentiam in suppositis per additionem nominum personalium vel notionalium, trahuntur ad supponendum pro aliqua persona aliquibusve personis : ut quum dicitur, Deus generat, Deus spirat. Sunt quoque nomina aliqua quæ significant personam personaliter : quemadmodum nomina ista, Pater, Filius, Spiritus Sanctus. Sunt et alia nomina quæ significant personam essentialiter : ut hoc nomen, persona ; similiter verba hæc, mittere et mitti. Unde in his verbis attribuitur aliquid personæ ratione essentiæ. Hinc essentia non mittit nec mittitur, sed persona ratione essentiæ, seu essentia in persona.

A Verum tunc quæritur, quum in intellectu ejus quod est mittere et mitti, sit essentia et persona, quid per prius significetur ibi, essentia vel persona. — Ad hoc aliqui dicunt, quod verba hæc, mittere et mitti, primo significant divinam essentiam, sed consignificant distinctionem personæ a persona ; et quod significant essentiam in rectitudine, et personam in obliquitate. Propterea dicunt, quod missio est manifestatio processionis personæ per aliquem effectum in creatura. Sicque quia manife-
B statio dicitur in rectitudine, et processio in obliquitate, affirmant quod missio designat essentiam, et consignificat distinctionem, sicut hæc nomina, æquale et simile. Et juxta hoc missio non est processio manifestata, sed potius ipsa manifestatio processionis. Quocontra objicitur, quod manifestatio processionis est effectus toti superdignissimæ Trinitati conveniens : ergo missio Filii et Spiritus Sancti toti convenit Trinitati. Respondent quod quamvis manifestatio processionis illius toti
C Trinitati conveniat, tamen missionis nomine designatur, quod manifestationem illam habeat persona una ab alio : quod toti Trinitati non convenit. Hinc sicut operari toti commune est Trinitati, tamen operari per Filium convenit tantum Patri, et operari per Spiritum Sanctum, solum Patri ac Filio ; similiter est in verbis his, mittere ac mitti. — Porro aliis apparet quod verba hæc, mittere ac mitti, primo designant personam seu respectum personæ ad personam, qui attribuitur perso-
D næ vel duabus personis indistincte, et hoc ratione personæ ; secundo vero consignificant actum qui est respectu creaturæ, qui attribuitur personæ vel personis ratione essentiæ. Unde dicunt quod missio passiva est processio personæ manifestata per effectum in creatura ; missio vero active dicta, est productio personæ per effectum in creatura manifestatum. Et ita hæc verba, mittere et mitti, designant personam essentialiter. Sicque de missione notio prædicatur in recto. Nempe quum idem

sit missio quod temporalis processio, temporalis vero processio primo significet notionem personæ, atque secundo consignificet actum convenientem personæ ratione essentiæ; similiter missio. — Hæc Alexander.

Ex quibus habetur solutio ad secundam quæstionis istius partem.

Ad quam Alexander respondet : Missio, sive dicatur active de Patre respectu Filii, sive de Patre et Filio respectu Spiritus Sancti, sive dicatur passive de Filio aut Spiritu Sancto, est quid increatum, et Deus mittens aut missus : quemadmodum processio Spiritus Sancti est ipse Spiritus Sanctus procedens, et sanctificatio Spiritus Sancti qua creaturam sanctificat, est ipsemet Spiritus Sanctus sanctificans. Missio autem Spiritus Sancti est ejus processio a Patre ac Filio ad sanctificandum creaturam : sicque utrumque horum est quid increatum, quod est Spiritus Sanctus. Denique nihil creatum prædicatur de Deo in recto. Nil etenim prædicatur de Deo quod non sit ipse. Sed verba hæc, mittere et mitti, prædicantur de Deo in recto quum dicitur, Deus mittit, Deus mittitur : ergo dicunt quid increatum. — Si autem objiciatur quod nullum increatum est temporale; missio autem est temporalis : ergo non est æterna. Dicendum, quod in missione sunt duo : videlicet principale significatum, quod est increatum; et connotatum, quod est temporalis effectus, ratione cujus dicitur missio temporalis; nec illud prædicatur de missione, nisi in obliquo. — Sed tunc rursus objici potest, quia si missio est quid increatum, ergo est quid æternum. Sed quod æternum est, fuit ab æterno : ergo missio personæ divinæ æterna est, fuitque ab æterno. Cujus contrarium habetur in littera. Respondetur, quod missio dicitur de Deo ex tempore, non ab æterno : nullum enim nomen connotans effectum in creatura, dicitur de Deo ab æterno. Processio quoque temporalis distinguitur ab æterna. Sed processio temporalis est missio : non est ergo æterna.

A Quum autem æternum conjungitur temporali in eodem termino, proprie loquendo judicandum est temporale : quemadmodum dum necessarium conjungitur contingenti, totum judicatur contingens. Idcirco fallacia accidentis in isto est argumento, Missio est Deus, et Deus est æternus, ergo missio est æterna : quia æternitas, quæ est in principali significato missionis, infertur de connotato. Hoc namque nomen, æternus, quum sit adjectivum, determinat terminum, et ponit rem suam ratione to-
B talis significati. — Quod si rursus instetur, quia secundum Augustinum, Filium mitti, est cognosci quod a Patre sit, quod cognosci, est quid creatum, non increatum : respondetur, quod descriptio illa datur non per essentiam, sed per consequentem effectum : quia cognitio processionis est effectus missionis. Hæc Alexander.

Ex quibus patet solutio quæstionis istius, An missio dicatur de Deo ex tempore vel ab æterno, an modo utroque. Et patet
C quod non nisi ex tempore.

Circa hæc Thomas scribit : Quædam sunt nomina in divinis quæ significant tantum personam, quædam vero tantum essentiam, quædam utrumque, quemadmodum dictum est de potentia generativa ac spirativa. Et ita missio est essentiale et notionale secundum diversa : quia secundum respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; sed secundum respectum quem importat ad creaturam, est essentiale. — Præterea circa
D hoc est duplex opinio. Aliqui enim dicunt, quod principaliter significet notionem, et ex consequenti essentiam quoad effectum connotatum. Alii dicunt econtra : quod verius mihi videtur, considerata virtute vocabuli. Missio namque secundum nominis sui rationem, non dicit exitum ab aliquo tanquam a principio, sicut a quo missus habeat esse; sed solum in ordine ad missionis effectum ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus quippe qui mittitur a domino suo, non exit ab ipso secundum

esse suum, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Quia vero in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi ; ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale, et principaliter importatur ordo ad missionis effectum, secundum quem est essentiale. In processione autem temporali est econtrario : quia processio secundum suam rationem, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti, videlicet quantum ad modum processionis. Ideo processio temporalis videtur principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus. Datio vero adhuc plus accedit ad essentiam quam missio. Hæc Thomas.

Concordatque Petrus, qui causam hujus positionis assignat, quoniam nomen missionis ab effectu temporali magis impositum est, quam ab emanatione æterna.

Insuper Thomas in determinando quod missio divinæ personæ non possit esse æterna, consonat præinductis ex Alexandro. Verum in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia, de hoc plenius scribit, dicens : In his quæ important divinarum originem personarum, differentia quædam est attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium : ut processio et exitus. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, ut generatio ; spiratio quoque passiva importat processionem subsistentis amoris. Quædam vero cum habitudine ad principium designant terminum temporalem, ut missio et datio. Mittitur enim aliquid ad hoc ut in alio sit, et datur ut habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo exsistendi in ea, est quoddam temporale. Hinc missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum; ge-
A neratio atque spiratio, solum ab æterno; processio et exitus, modo utroque : nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter vero, ut sit homo secundum missionem visibilem, vel ut sit in homine secundum invisibilem missionem. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Richardus per omnia. Sed et scripta Thomæ in his concordant scriptis Alberti.

Udalricus quoque in Summa sua, libro tertio, consonanter his scribit : Omnia is-
B ta, videlicet processio temporalis, donatio, missio, sunt media inter nomina pure essentialia et pure notionalia seu personalia : quoniam ratione effectus dicunt essentiam ; sed ratione proprietatis cum qua effectus convenit (propter quam convenientiam ille effectus plus appropriatur uni personæ quam alteri) dicunt notionem. Specialiter autem loquendo de missione, dicimus quod nomen hoc principaliter dicit essentiam, et secundario notionem. Quum enim importet respectum ad mit-
C tentem, et item ad eum qui mittitur, inter respectus hos secundus est principalis, et ratione illius designat essentiam propter effectum super quem respectus ille fundatur. Primus autem respectus est secundarius (quoniam quantum est de ratione ipsius, ipse ordinatur ad secundum istum respectum tanquam ad finem), et ratione illius primi respectus importat hoc nomen relationem originis : ideo secundario hoc designat. Hæc Udalricus.

Præterea, ut hæc clarius innotescant,
D advertenda sunt verba Durandi, scribentis : Videndum quid dicatur hic notionale, et quid essentiale. Itaque notionale est quod includit proprium alicujus unius personæ aut duarum, ita quod non convenit omnibus divinis personis (et vocatur notionale, quia notitiam facit de persona quantum ad aliquid pertinens ad personarum distinctionem); essentiale autem, quod convenit omnibus personis ratione essentiæ absolutæ, vel alicujus attributi, ut est bonus, sapiens, justus. Missio autem

includit notionale et essentiale. Hæc Durandus.

Porro Ægidius, quamvis concedat quod missio sit partim essentiale, partim notionale, redarguit tamen declarationem qua Thomas declarat quod missio principaliter dicit essentiam, atque ex consequenti notionem, prout narratum est paulo ante. p. 542 D' Contra quod Ægidius objicit : Quamvis processio communiter sumpta importet solum exitum a principio, processio tamen temporalis, de qua hic loquimur, importat effectum. Nam si processio talem originem principaliter importaret, non concederetur quod aliqua persona a se ipsa procedat. — Ad quod dicendum, quod ista reprobatio nullius consistit vigoris : quia nec simpliciter concedendum est quod aliqua persona divina procedat a se ipsa, ut patet per præinducta. In divinis namque personam a persona procedere, est personam a persona produci. Nulla autem ratio concedi permittit quod aliqua persona se ipsam producat, ut Augustinus et Anselmus fatentur. Verumtamen aliquo modo, quamvis improprie, conceditur quod Spiritus Sanctus procedit a se temporaliter, prout ex doctoribus est ostensum.

Circa hæc quærit Petrus, quid est mitti in divinis. Et ait : Augustinus quarto de Trinitate [dicit] : Sicut Filio natum esse, est de Patre esse; ita mitti, est cognosci quod ab alio est : et sicut Spiritui Sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita ei mitti, est cognosci quod ab alio procedat.

Sed contra hoc sic primo arguitur : In justificatione infantuli in Baptismo, mittitur Spiritus Sanctus, non tamen cognoscit hoc infans. — Secundo, si mitti est cognosci, ergo magis cognosci est magis mitti. Sed vitiosus theologus melius cognoscit Filium esse, quam vetula sancta : ergo magis mittitur ad illum. — Tertio, per commune non fit cognitio propria; effectus autem missionis toti est Trinitati communis : non ergo per ipsum habetur determinata et propria personæ alicujus

A cognitio. — Quarto, præcipuus missionis effectus est caritas, et tamen ejus infusio atque præsentia latent, juxta illud Job : Si venerit ad me, non videbo eum; et si recesserit a me, non intelligam. Job IX, 11.

Solutio. Descriptio illa missionis non est per essentiam, sed per causam : ut si dicatur, Dies est sol lucens. Mitti namque personæ, est ipsam ab aliquo dari alicui cum effectu aliquo sibi appropriato ac simili, in quo vel actu vel aptitudine manifestetur suscipienti ut causa in effectu B sibi appropriato.

Ad primum ergo dicendum, quod cognosci multipliciter dicitur, scilicet actu, habitu, aptitudine : et aptitudine convenit parvulo. — Ad secundum, quod descriptio illa intelligitur de cognitione experimentali et formata, non simplici ac informi. — Ad tertium, quod quamvis per commune ut commune, non cognoscatur proprium, tamen per commune ut appropriatum, potest. Licet autem effectus missionis communis sit Trinitati quoad suam productio- C nem, est tamen appropriabilis personæ alicui per assimilationem cum proprio personæ illius. — Ad quartum, quod quamvis caritatis præsentia non noscatur certitudinaliter, tamen probabiliter scitur. — Hæc Petrus.

Circa hoc scribit Richardus : Missio est personæ divinæ emanantis vel emanationis personæ, per aliquid sibi appropriatum, actu vel habitu manifestatio, per quod ipsa simpliciter vel secundum quid habetur, aut magis quam ante habetur D seu haberi ostenditur, actu vel habitu. Quæ descriptio omni convenit missioni divinæ, tam visibili quam invisibili, et tam missioni simpliciter quam missioni secundum quid. Hæc autem manifestatio recte vocatur missio, quoniam sicut in creaturis missum a mittente aliquando accipit esse, ut radius a sole; interdum virtutem, ut jaculum a projectore; aliquando auctoritatem, ut nuntius a præceptore : ita persona emanans, a persona producente accipit esse et virtutem atque auctori-

tatem. Itaque in manifestatione personæ emanantis quandoque intelliguntur hæc omnia, videlicet : effectus creatus per quem persona manifestatur, relatio quoque effectus ad illam personam, et persona quæ manifestatur, ac manifestatio ejus, et item respectus secundum rationem in ipsa persona ad effectum manifestantem. Hæc Richardus.

Ad objecta demum in principio mota, patet ex dictis responsio. Ad id tamen quod tangitur, qualiter missio sit notio, patebit infra magis solutio.

Porro ad argumentum quo dicitur, quod nulla notio est communis Filio et Spiritui Sancto, magnus irrefragabilis Doctor respondet : Quædam sunt nomina significantia indistincte relationem sive respectum unius personæ ad aliam. Et talia dicuntur de tribus personis, quamvis non in singulari numero sed plurali : ut hoc nomen, persona, et nomina ista, similis et æqualis. Unde dicimus : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ, tres æquales, tres similes. Nempe quum dicant respectum, prædicantur in plurali numero; sed quoniam indistincte, dicuntur de tribus personis. Aliqua vero dicunt relationem aliquo modo distincte, et aliquo modo indistincte : ut ea quæ dicunt relationem duarum personarum ad tertiam, ut spirare, dictum de Patre et Filio respectu Spiritus Sancti, et procedere, dictum de Filio et Spiritu Sancto respectu Patris. Et talia sunt hæc nomina, mittens et missus. Unde dicuntur de duabus personis, nisi determinentur per adjunctum ad standum pro una persona : ut quum dicitur, Missus in carnem; vel, Missus ad sanctificandum creaturam. Nunquam vero dicuntur de tribus personis. Interdum autem significatur respectus unius personæ ad aliam distincte : ut per nomina ista, generans et genitus. Quum itaque dicitur quod nulla notio est communis Filio et Spiritui Sancto, dicendum quod verum est de notionibus quæ dicunt relationem unius personæ ad aliam distincte. Denique, etsi ab alio procedere, dicatur de Filio et Spiritu Sancto, hoc non est univoce, quoniam alius et alius modus est procedendi. Quumque modus procedendi distinguat notiones in divinis, idcirco non sequitur, si esse ab alio sit aliquo modo commune, quod aliqua notio sit communis; sed aliqua potest esse communis Patri et Filio respectu Spiritus Sancti, quoniam una est productio, et eodem modo dicta de utroque. — Et si objiciatur, quod nihil est eis commune nisi essentia : respondendum, quod est communitas secundum rem et secundum habitudinem. Hinc sicut distinguere et distingui, commune est tribus non secundum rem, sed secundum habitudinem; sic mittere et mitti, potest esse commune duabus personis convenientibus in aliqua habitudine. Hæc Alexander.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur, **An Filio conveniat invisibiliter mitti, an etiam Spiritui Sancto; et utrum sint distinctæ missiones eorum, et an secundum eadem dona mittantur ac indivisibiliter.**

Quod non conveniat Filio [nec Spiritui Sancto invisibiliter mitti], hinc probatur, quia missio divinæ personæ ordinatur ad ejus manifestationem, ut patuit. Sed spiritualia, immaterialia et divina non innotescunt hominibus nisi per sensibilia et corporea : ergo missionem cujuslibet divinæ personæ oportet per visibilia fieri. — Secundo, quia ut S. Dionysius ait, Filius et Spiritus Sanctus sunt lumina quædam ac radii ex luce fontana progredientes. Sed ut idem divinus Dionysius contestatur, impossibile est aliter splendere nobis divinum radium nisi circumtectum variis velaminibus sensibilium formarum. Ergo missionem Filii ac Spiritus Sancti oportet esse visibilem.

De Div. nom. cap. II.

De Cœlest. hier. cap. I.

Insuper apparet quod secundum eadem dona mittantur. Primo, quia indivisa sunt opera eorum. — Secundo, quoniam inter septem dona Spiritus Sancti, primum præcipuumque consistit sapientia : ergo quum illa infunditur, mittitur Spiritus Sanctus. Sed sapientia Filio appropriatur : ergo quum ipsa datur, mittitur Filius; sicque utraque missio una est. — Tertio, quoniam idem donum diversis respectibus, distinctis potest appropriari personis : sicque secundum idem donum distinctæ personæ mittuntur.

Sed contra, sicut Filius et Spiritus Sanctus sunt distinctæ personæ, sic differentes missiones conveniunt eis. — Secundo, quoniam dictum est quod missio seu processio temporalis includit emanationem æternam. Sed Filii et Spiritus Sancti distinctæ sunt emanationes ad intra æternæ : ergo et temporales. — Tertio, quoniam missio Filii per incarnationis mysterium, non est missio Spiritus Sancti : non ergo sunt indivisæ.

Ad primam hujus quæsiti partem Thomas respondet : Sicut in exitu rerum a primo principio dicitur bonitas divina in creaturam procedere, in quantum sua participatione repræsentatur in illa; ita in reductione rationalis creaturæ in Deum intelligitur divinæ personæ processio. Quæ et missio nuncupatur, in quantum propria personæ relatio repræsentatur in anima per similitudinem aliquam in ea receptam, ab ipsa proprietate relationis æternæ originatam et exemplatam : quemadmodum proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem, est Verbum Patris manifestativum. Hinc sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, sic Filius per sapientiæ donum, in quo est manifestatio Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. Et quia secundum horum donorum receptionem efficitur in nobis similitudo ad propria personarum, ideo secundum

A novum modum essendi, prout res est in similitudine sua, dicuntur divinæ personæ in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur : atque secundum hoc, utraque processio dicitur missio. Insuper, sicut prædicta originantur ex propriis personarum, sic nec suum consequuntur effectum ita ut fini conjungantur, nisi divinarum personarum virtute : quia in forma impressa ab aliquo agente virtus est imprimentis. Hinc in receptione donorum hujusmodi habentur divinæ personæ novo B modo, tanquam ductrices et conjungentes rationalem creaturam ultimo fini. Hinc et utraque processio datio nominatur, in quantum est ibi novus modus habendi. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia, scribit : Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem. Mitti autem divinam personam ad aliquem per gratiam invisibilem, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Quum-C que tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat esse ab alio, atque per gratiam inhabitare, utrique convenit invisibiliter mitti; non autem Patri, qui quamvis per gratiam inhabitet mentem, non est tamen ab aliquo*. — Si autem quis instet, quod (* alio) dona per quorum infusionem Filius mitti asseritur, spectent ad intellectum, et sine caritate ac gratia gratum faciente queant haberi, juxta illud Apostoli : Si habuero (I Cor. XIII, 2.) prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, caritatem autem non D habuero, nihil sum. Quum ergo missio invisibilis divinæ personæ attendatur penes dona gratiæ gratum facientis, ergo penes infusionem donorum Filio appropriatorum non attenditur missio. Respondendum, quod anima per gratiam assimilatur Deo. Idcirco ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quoniam Spiritus Sanctus est amor, per caritatem

anima Spiritui Sancto assimilatur. Hinc A secundum caritatis infusionem aut incrementum attenditur invisibilis missio Spiritus Sancti. Filius vero est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde nono de Trinitate perhibet Augustinus : Verbum quod insinuare intendimus, notitia est cum amore. Non ergo secundum quamlibet perfectionem seu habitum intellectus mittitur Filius, sed secundum instructionem talem quæ in affectum prorumpit amoris, juxta illud in Psalmo : In meditatione mea exardescet ignis. Idcirco B signanter loquitur Augustinus : Filius mittitur quum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimentalem designat notitiam, quæ proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, juxta illud Ecclesiastici : Sapientia doctrinæ secundum nomen est ejus. Hæc Thomas in Summa. — Et secundum eumdem in secunda secundæ, omnia septem dona Spiritus Sancti caritati inseparabiliter sunt annexa, inter quæ sunt quatuor ad intellectum spectantia, scilicet sapientia, intel- C lectus, consilium, scientia. Ideo penes eorum infusionem vere attenditur missio hæc Spiritus Sancti.

Ps. xxxviii, 4.

Eccli. vi, 23.

Præterea ad secundam partem propositæ quæstionis, videlicet An missio Filii et missio Spiritus Sancti sint distinctæ ab invicem vel potius inseparabiliter junctæ, respondet Thomas in Scripto: De distinctione missionum Filii ac Spiritus Sancti contingit loqui tripliciter : primo, quantum ad ipsarum diversitatem realem ; secundo, D quantum ad missionis rationem ; tertio, quantum ad earum separationem. Si primo modo, quum in missione duo considerentur, videlicet exitus personæ missæ ab alia, atque effectus secundum quem persona divina dicitur novo modo esse in creatura, utroque modo missio Filii est alia a missione Spiritus Sancti secundum rem : quia et generatio, qua Filius exit a Patre, alia est a processione Spiritus Sancti, qua exit ab utroque; donum quoque quod perficit intellectum, secundum quod attenditur missio Filii, aliud est a dono caritatis quod perficit voluntatem, secundum quod attenditur missio Spiritus Sancti. Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter : primo, secundum propriam utriusque rationem; secundo, juxta rationem earum communem. Si secundum communem, sic eadem est ratio missionis Filii ac Spiritus Sancti quantum ad utrumque : quia et esse ab alio, est commune utrique, et similiter novo modo esse in creatura. Secundum propriam vero utriusque rationem utrumque differt ab alio : quia et propria ratio processionis Filii non est propria ratio processionis Spiritus Sancti, quum ille procedat ut amor, et iste ut Verbum ac Filius. Conformiter proprius modus quo Filius est in creatura, non est proprius modus quo Spiritus Sanctus est in ea : quin imo Filius per sapientiam, Spiritus Sanctus per amorem exstat in ipsa. Si tertio modo, dico quod una nunquam est sine alia, quoniam amor sequitur perfectam notitiam secundum quam est missio, et perfecta illa notitia semper inducit amorem : ideo simul infunduntur pariterque augentur.

Præterea, si quis instet quia missio est datio; datio autem per prius convenit Spiritui Sancto, quoniam habet rationem primi doni : ergo alia est ratio dationis ac missionis in utroque, imo per prius convenit Spiritui Sancto, et per posterius Filio. Dicendum, quod in divinis non est prius et posterius : tamen emanatio Spiritus Sancti præsupponit emanationem Filii secundum ordinem naturæ, atque ex parte hac (si liceret sic loqui) potius diceretur quod missio Filii ex parte exitus importati, est prior missione Spiritus Sancti. Verumtamen hoc esset secundum rationem propriam utriusque, non secundum rationem communem. Si autem considerentur istæ processiones quantum ad earum effectum in creatura, hoc potest esse dupliciter : primo, ex parte mittentis seu

dantis; secundo, ex parte donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, sic simpliciter naturaliterque præcedit amorem notitia, et ex parte illa, missio Filii missionem Spiritus Sancti. Sed hoc est secundum considerationem propriæ rationis earum, non communis : quemadmodum omnes species motus æqualiter conveniunt in ratione motus communi; tamen secundum proprium esse suum, motus localis est aliis motibus prior. Si vero considerentur ex parte dantis, quum primum movens et inclinans ad dandum sit amor, sic datio Spiritus Sancti prior est datione Filii. Hoc tamen non ita exprimitur in ratione missionis. — Sed rursus objici potest, quoniam aliqui valde simplices et obtusi in cognitione sapientiæ, ferventes sunt in amore; et quidam acuti in cognitione, sunt frigidi in affectu. Ergo una missionum istarum sine alia esse valet. Et respondendum, quod notitia illa formata et salutaris ex qua oritur amor, viget in ferventibus divino amore : qua notitia cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis et largiter eis influens beneficia sua. Et talem non habent notitiam qui amore Dei non accenduntur. — Hæc Thomas in Scripto. Ex quibus patet, quod invisibiles missiones Filii ac Spiritus Sancti sunt indivisæ.

Concordat Petrus, dicendo : Finis ultimus missionis Filii ac Spiritus Sancti est idem, videlicet rationalis creaturæ sanctificatio, id est revocatio a sensibilibus ad æterna; sed finis proximus est diversus. Nam finis proximus missionis Filii, est illuminatio intellectus; finis vero missionis Spiritus Sancti, inflammatio est affectus : quæ duo complent sanctificationem; nec unum sine alio est perfectum, quia nec perfecta notitia sine amore, nec econverso. Quum ergo missio utriusque non frustretur suo complemento, non est una sine alia, nec sine gratia gratum faciente.

Verum de hoc plenius tractat Petrus, movens hanc quæstionem, utrum Spiritus

A Sanctus semper mittatur cum Filio. Videtur quod sic. Dicuntur enim mitti in effectu eis appropriato. Effectus autem appropriatus Spiritus Sancti, est unctio spiritualis; effectus Filii, illuminatio salutaris : quæ semper sunt simul. Item, sapientia appropriatur Filio, caritas Spiritui Sancto : sed non est datio sapientiæ sine Spiritu Sancto, nec caritatis sine Filio, juxta illud : Ad eum veniemus, etc. — *Joann. xiv, 23.* Contra, sicut se habet missio visibilis ad visibilem, sic missio invisibilis ad invisi-
B bilem : sed unus sine altero mitti potest visibiliter, ergo et invisibiliter.

Solutio. Differunt duo hæc, venire et mitti : quia venire, importat respectum ad terminum ad quem, non ad terminum seu principium a quo; missio vero importat utrumque. Venire ergo, solum designat novam præsentiam in novo effectu; sed mitti, emanationem ab alio, et manifestationem in effectu novo. Hinc Pater dicitur venire cum Filio et Spiritu Sancto, non mitti. Dicunt igitur quidam, quod Filius
C potest venire ac mitti sine Spiritu Sancto, et econtrario : quia secundum eos dicitur venire atque mitti, etiam sine dono gratiæ gratum facientis. Quæ opinio jam ante est reprobata. Alii dicunt, quod unus sine alio potest mitti, quoniam mitti dicitur ille qui manifestatur in aliquo effectu sibi appropriato; non autem potest venire unus sine alio, quemadmodum nec uterque sine Patre : quia non veniunt nisi ad manendum et inhabitandum, quod sine gratia esse non valet. Hæc opinio potest susti-
D neri. Tertii dicunt, quod neuter sine altero potest venire aut mitti. Quum enim non veniant nisi missi, eorum adventus est missio : et loquor de invisibili missione eorum. Hæc opinio verior esse videtur. — Sustinendo secundam opinionem, qui vellet, posset respondere ad primum, quod appropriatio effectus non sufficit ad hoc quod persona mitti dicatur, sed exigitur manifestatio illius personæ principaliter. Ad secundum quoque responderetur, quod sapientia non datur sine Spiritu Sancto :

tamen in illa est principaliter manifestatio Filii tantum, ac Spiritus Sancti secundario; in caritate autem est econverso. Ille vero qui principaliter manifestatur, dicitur mitti, non alius : sicut solus legatus mitti asseritur, quamvis multi veniant secum. — At vero tertiam et veriorem sustinendo opinionem, dicendum ad argumentum in contrarium factum, quod non sit simile : quoniam non est tanta connexio in formis exterioribus, in quibus fit visibilis missio, sicut in formis interioribus, in quibus fit missio invisibilis. — Hæc Petrus.

At vero Alexander consentire videtur opinioni secundæ, dicendo : Aliquando mittitur Filius quando non mittitur Spiritus Sanctus : quia non mittitur Filius in quocumque effectu, sed in effectu ei appropriato; et quia manifestatur in illo, dicitur mitti. Si autem in eodem effectu Spiritus Sanctus mitteretur, oporteret quod in eo manifestaretur, et ita effectus ille non esset Filio appropriatus. — Denique missio passive dicta, est processio personæ manifestata in effectu ei appropriato, vel manifestatio processionis. Quum ergo processio Filii non sit processio Spiritus Sancti, nec idem effectus in quo manifestatur utraque processio, ratione cujus dicitur mitti Filius aut Spiritus Sanctus; et unus effectus possit esse sine alio (utpote non dependens ab illo), et manifestatio unius processionis sine manifestatione alterius processionis : ideo una missio sine alia esse potest. Hæc Alexander.

Quocirca videtur, quod unus effectus sine alio esse nequit : quia nec formata cognitio, secundum quam mittitur Filius, est sine amoris affectu, secundum quem mittitur Spiritus Sanctus, nec econverso; dependet quoque unus effectus ab alio, quum ex cognitione oriatur dilectio.

Circa hæc quærit Richardus, an secundum eadem dona sit missio Filii ac Spiritus Sancti. Et respondet : Missio est emanantis personæ per appropriatum sibi effectum manifestatio : per effectum, in- A quam, qui secundum id quod est, specialiter appropriatur personæ. Quumque quædam dona sint Filio specialiter appropriata, ut dona illuminativa; et quædam Spiritui Sancto, ut dona inflammativa : idcirco secundum aliqua dona mittitur Filius secundum quæ non mittitur Spiritus Sanctus, et econtrario. Porro si aliquod donum secundum unam rationem approprietur personæ alicui, et secundum id quod est approprietur alteri; secundum illud donum non dicitur proprie mitti nisi B persona cui donum illud secundum quod est appropriatur, nisi multum extendendo nomen hoc missionis. Quod si fuerit aliquod donum quod secundum id quod est non magis appropriatur personæ uni quam alii, quamvis secundum unam rationem posset uni appropriari, tunc forsan secundum donum illud non diceretur aliqua persona mitti distincte. Hæc Richardus.

Qui etiam ad quæstionem qua quæritur, an una persona sine alia mittatur, respon- C det : Quamvis in missione secundum quid atque improprie dicta, quæ est secundum aliquod donum gratiæ gratis datæ, non gratum facientis, missus est aliquando invisibiliter Spiritus Sanctus, non Filius, et econtrario; tamen loquendo de missione proprie dicta, per quam vere atque simpliciter datur persona quæ mittitur, quum missio talis esse non valeat sine caritate, et cum habitu caritatis semper infundatur aliquis habitus illuminativus aut ejus augmentum, qui habitus appropriatur Filio, D quemadmodum caritas Spiritui Sancto : nunquam mittitur Filius quin mittatur et Spiritus Sanctus, ac econtrario; nec unus eorum sine alio potest cognosci cognitione formata et habituali. Hæc Richardus.

Præterea circa hæc ait Albertus : Quemadmodum ordinabantur apertæ seu visibiles missiones Filii ac Spiritus Sancti, sic ordinantur et missiones eorum occultæ; et semper sunt ambæ ad finem eumdem, quamvis non semper ad eumdem actum : quia ut sanctus testatur Bernardus, primo

venit Filius et docuit fidem, postea plenius docuit Spiritus Sanctus, accenditque ad amorem. Hinc secundum intentionem Sanctorum, nec Filius nec Spiritus Sanctus mittitur nisi in gratia gratum faciente. Non enim Spiritus Sanctus donum dicitur quod sibi invicem dant Pater et Filius, sed quia nobis dant eum. Filius quoque dicitur datus, non quia sit donum aliquod creatum quod sine ipso habeatur, sed quia ipse datur in dato, sicut dicitur a Jacobo :
Jacob. I, 5. Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, et dabitur ei. Hinc missiones istæ non distinguuntur in fine, sed in proximo actu : quoniam Filius per appropriationem illuminat intellectum, et Spiritus Sanctus accendit affectum. Porro finis missionis est sanctificatio atque reductio : quod non est opus Spiritus Sancti tantum, quia reductio includit viæ ostensionem, et quoad hoc, est Filii ; adeptionemque boni, et quantum ad hoc, est Spiritus Sancti : simul namque mittuntur. Nec tamen unus est imperfectus, aut alter superfluus : quia sic congruit propter duplicem partem potestativam animæ nostræ, videlicet intellectum et voluntatem, atque ut personarum distinctio ostendatur esse in Deo.

Si vero objiciatur, quod omnium gratiarum collatio per appropriationem attribuitur Spiritui Sancto : ergo in earum infusione solus mittitur Spiritus Sanctus.

Dicendum, quod quamvis gratia in genere vel quoad actum qui est gratum facere, sit attributum et ostensiva Spiritus Sancti, tamen gratia ista vel illa, est aut esse potest Filii attributum. Idcirco quum missio sit etiam in collatione gratiæ particularis ad intellectum sive affectum, in
Sap. VII, 27. ea etiam mittitur Filius. Unde amicos Dei et Prophetas constituere, adscribitur Filio seu Sapientiæ increatæ. Ad constituendum namque amicos Dei, duo exiguntur. Primum est notitia amicitiæ et amici, eorum quoque per quæ amicitia contrahitur et conservatur : quod est Filii. Secundum est amor amici et fundamentum amoris, quod est bonum honestum et pars honesti, ut

A ait Philosophus : et quoad hoc, mittitur Spiritus Sanctus. Ad prophetiam etiam, quantum ad congruitatem, requiritur illuminatio et aptificatio mentis per virtutes, qua fit digna illuminatione divina. — Denique distributio omnium spiritualium charismatum seu donorum pertinet ad Spiritum Sanctum, quantum ad illam proprietatem Spiritus quod unit atque vivificat mysticum corpus : quia in hac ratione Spiritus Sanctus uniens Ecclesiam, dividit dona prout vult, sicut et spiritus *I Cor.* XII, 11.
B noster dividit singulis membris proportionabilia sibi.

Insuper cognitio requiritur ad missionem, non omnis, sed triplex. Una quæ est ex parte cogniti, ut scilicet sentiat homo in se donum in quo tanquam in signo cognoscibilis est persona missa : quod signum habet actum gratiæ gratum facientis, et appropriabile est Filio vel Spiritui Sancto. Secunda est cognitio habitualis. Tertia est conjecturalis ex signis : ut si videam me posse de facili quod alter non
C habens gratiam non potest, aut cum grandi difficultate potest ; et si experiar spiritum meum liberum esse a vana spe, vano amore, vanoque gaudio et caduca tristitia, et a timore mundano, consimilibusque peccatis. Quam triplicem cognitionem puto sufficere secundum habitum ad missionem, nec oportere adesse cognitionem secundum actum. Non autem potest certitudinalis haberi cognitio de inexsistentia caritatis et gratiæ absque revelatione : quoniam actus spiritus simillimi sunt ac-
D tibus naturæ et cordis, ut patet in dilectione. Possum enim scire quod diligo Deum propter se et super omnia, tamen non scio an hoc ex caritate procedat, quum et Philosophus protestetur, virum vere fortem gratia boni et propter bonum virtutis contemnere vitam : quod tamen non necessario procedit ex caritate. Similiter Apostolus loquitur : Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Ergo pro fide et propter Deum potest homo se igni *Ibid.* XIII, 3.

exponere, et tamen non esse in caritate. A — Hæc Albertus. Idem Udalricus.

Præterea secundum Ægidium, quamvis missiones Filii et Spiritus Sancti sunt inseparabiles, sunt tamen distinctæ et differentes : quoniam non est missio in divinis nisi quia una persona per aliam operatur. Operari autem unam personam per aliam non dicimus nisi ex eo quod una procedit ab alia, sic quod radicalis causa in missionibus ex processionibus oritur. Nunquam autem mitti Spiritum Sanctum sine missione Filii, concordat B
Sap. I, 4. verbis canonis, Sapientiæ primo : In malevolam animam non introibit sapientia. Hæc Ægidius. — Ex quibus sequi videtur, quod divina persona non mittitur nisi ab ea a qua procedit : cujus oppositum habetur in textu ex Augustino. Sciendum quoque quod liber Sapientiæ non est in canone, ut in Prologo galeato sanctus testatur Hieronymus.

Quidam demum doctores, ut Thomas de Argentina, affirmant quod eadem in essentia sit invisibilis missio Filii et missio Spi- C ritus Sancti : sed dicitur Filii, quando mens illuminatur per gratiam ad Deum cognoscendum ; et dicitur Spiritus Sancti, quando cor accenditur ad amandum. Sed hujus rei veritas ex distinctione et respon-
p. 547 C. sione S. Thomæ præhabita elucescit.

Circa hæc quærit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo, cur docere approprietur Spiritui Sancto, quum juxta præhabita, ea quæ pertinent ad illuminationem intellectus, approprientur Filio. Quod autem docere approprietur Spiritui D Sancto, constat ex eo quod in Evangelio
Joann. XIV, 26. legitur : Paracletus Spiritus Sanctus docebit vos omnem veritatem ; et rursus,
Ibidem. Suggeret vobis omnia quæcumque dixero
Ibid. XVI, 13. vobis ; itemque, Quum autem venerit Spiritus ille veritatis, docebit vos omnem veritatem. Ad hoc doctor ille respondet : Quoniam Spiritus Sanctus est proprie amor et donum, ideo approprianturei dona posteriora quæ ex amore procedunt, ad insinuandum quod ex puro Dei amore nobis donantur. — Ad idem etiam patet responsio plenior ex inductis Alberti aliorumque verbis.

Advertendum præterea circa præhabita, quia ut scribit Bonaventura, de donis gratuitis possumus loqui tripliciter : primo, quantum ad radicem ; secundo, quantum ad habitum ; tertio, quantum ad actum consequentem. Loquendo secundum primum modum, quum una sit gratia gratum faciens, per quam Filius et Spiritus Sanctus mentem inhabitant, quæ gratia radix est omnium gratuitorum donorum, sic Filius et Spiritus Sanctus mittuntur eodem dono, seu quantum ad idem donum. Loquendo autem secundum habitum, est distinguendum : nam quidam habitus sunt pure affectivi, quidam pure cognitivi, quidam medii. In pure affectivis datur ac mittitur Spiritus Sanctus, quoniam ei appropriantur. In habitibus pure cognitivis, nec Filius nec Spiritus Sanctus mittitur, quia per habitus tales non efficimur Deo accepti. In habitibus mediis mittitur Filius in quantum sunt cognitivi et cognitionem ministrant ; in quantum vero sunt affectivi et accendunt, Spiritus Sanctus. Si demum loquamur de eis quantum ad actus eorum, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio voluntatis, sic in aliis et aliis donis Filius mittitur ac Spiritus Sanctus ; sed quoniam ista conjuncta sunt, ideo invisibiles missiones Filii ac Spiritus Sancti sunt indivisæ. Hæc Bonaventura.

Postremo, ad omnia argumenta in quæstionis principio mota, patet ex dictis solutio, nisi ad duo prima, quæ et una solutione solvuntur. — Itaque respondendum, quod quamvis divina, immaterialia et æterna nobis primo et originaliter per sensibilia innotescant, quia intellectiva nostra cognitio a sensitiva sumit exordium, nihilo minus, quum jam per rationem, fidem atque Scripturas fuerimus eruditi, possumus desuper illustrari ac edoceri per operationem, unctionem, allocutio-

nem, degustationem, inflammationem internam, secretam, angelicam et divinam, anagogica elevatione, prout S. Dionysius fassus est, et electissimus David rex sibi concessum ac contigisse fatetur, dicendo : Sicut lux auroræ sine nubibus rutilat, etc.; itemque in Psalmo : Audiam quid loquatur in me Dominus Deus, etc. Joannes quoque apostolus : Unctio (inquit) ejus docet vos de omnibus.

II *Reg.* XXIII, 4. *Ps.* LXXXIV, 9. I *Joann.* II, 27.

Amplius circa hæc devotus interrogat Doctor, utrum missio Filii ac Spiritus Sancti sit secundum eadem dona gratiæ augmentata. Videtur quod sic. Primo, quia in die Pentecostes missus est Spiritus Sanctus non visibiliter tantum, sed invisibiliter quoque per divinorum infusionem charismatum : et tamen ante illam missionem habebant caritatem et gratiam. Secundo, quia ut Rabanus contestatur, in Baptismo datur Spiritus Sanctus ad habitationem Deo consecrandam; in Confirmatione vero, cum plenitudine sanctitatis. — Ad hoc respondent nonnulli, quod gratia augetur dupliciter. Primo perceptibiliter, et in tali augmento Filius datur ac mittitur ac Spiritus Sanctus. Secundo imperceptibiliter, et ita non mittitur. Aliter potest dici, quod augmentum gratiæ contingit dupliciter : primo, secundum profectum in gratia prius habita usuque ejus; secundo, per collationem novi usus aut doni gratuiti. Primo modo non dicitur mitti Spiritus Sanctus : sed secundo modo, per collationem novi doni, ut Apostolis in die Pentecostes; vel novi usus, sicut in Confirmatione, quia sic aliquo modo est ibi de novo. Hæc Bonaventura.

Alii dicunt, quod et in primo profectu mittantur Filius et Spiritus Sanctus. Non enim pœnitentes et proficientes inaniter clamant : Veni, creator Spiritus, mentes tuorum visita; et rursus, Mentibus nostris, Domine, Spiritum Sanctum infunde, mitte, concede. In textu quoque allegantur verba Augustini, dicentis quod Spiritus Sanctus ad sanctos quotidie mittitur : quod non videtur verificari nisi per profectum in caritatis fervore, et quantum ad gradus diversos perfectionis. Iterum asserit Augustinus, quod Filius seu Spiritus Sanctus invisibiliter mittitur quum mente percipitur : quod etiam in primo profectu contingit : et juxta inducta non requiritur perceptio seu cognitio certitudinalis et actualis. Hinc istud verius æstimatur.

Porro S. Thomas tangit utramque positionem; et quamvis primam sequi plus videatur, aliam tamen dicit posse facile sustineri. Sic etenim ait : Augmentum gratiæ potest esse dupliciter. Primo secundum intensionem ejusdem virtutis tantum, seu in eadem specie : et ratione hujus augmenti non dicitur missio nova. Secundo, prout per augmentum proficit homo in novum usum actumve gratiæ, puta alterius speciei : sicque est nova missio Filii et Spiritus Sancti. Verbi gratia : Notitia de Deo ex qua procedit actualis dilectio, sufficit ad rationem missionis Filii. Sed quando notitia per inspirationem elevatur ad cognoscendum divina mysteria seu secreta atque futura, sic datur et mittitur in dono prophetiæ. Similiter est de Spiritu Sancto, quoniam quicumque amor caritatis ad missionem sufficit Spiritus Sancti. Sed dum virtus amoris ita excrescit ut ratione amoris detur homini aliquis alius usus gratiæ, ut miracula operari, seu tentationibus faciliter prævalere, tunc dicitur nova missio Spiritus Sancti. Verumtamen quidam dicunt, quod in omni augmento gratiæ gratum facientis sit missio divinæ personæ : quod et sustineri faciliter potest. Hæc Thomas.

Richardus vero concedit, quod in omni caritatis augmento mittitur Spiritus Sanctus.

QUÆSTIO IV

Quarto principaliter quæritur, **Ad quos fiat invisibilis missio Spiritus Sancti.**

Et primo, an ad irrationales creaturas. Videtur quod sic, quia hujusmodi, ut templum, calix, et consimilia, dicuntur sanctificari. — Secundo quæritur, utrum ad exsistentes in caritate et gratia. Sed ad hoc modo responsum est. — Tertio, an ad Christum secundum naturam assumptam. Videtur quod non, quia a primo incarnationis instanti fuit perfectus in omni virtute et gratia. — Quarto, an ad angelos sanctos aliosque Beatos. Videtur quod non, quia jam consistunt in termino, et nec gratia nec gloria augetur in ipsis.

p. 546 B' et s.

Dicendum ad primum, quod missio non est nisi ad creaturas caritatis et gratiæ susceptivas : quod irrationalibus non convenit creaturis. — Ad tertium respondetur secundum quosdam, quod ad Christum secundum assumptam humanitatem nulla invisibilis missio facta sit, ob rationem prætactam; visibilis vero missio ad ipsum est facta, ad manifestationem gratiæ interioris, ut in descensu columbæ. Alii dicunt, quod ad animam Christi facta est invisibilis missio in collatione gratiæ et gloriæ quas in conceptionis suæ accepit initio; postea vero nulla ad eum facta est missio, quoniam nulla facta est innovatio circa gratiam ejus. — Ad quartum dicendum, quod similiter in Beatis facta est missio invisibilis dum eis infusæ sunt gratia et gloria : et quamvis non proficiunt in præmio essentiali aut caritate, per hoc tamen non tollitur quin aliquæ novæ revelationes fiant eis, secundum quas consurgunt ad Dei amorem, non ut magis aut intensius ament, sed ut sub alia ratione amor eorum dirigatur in Deum. Hæc Thomas.

Matth. III, 16.

Denique in prima parte Summæ suæ, quæstione quadragesima tertia, ait : Missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut in rebus creatis quæ mitti dicuntur contingit; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam novo modo : sicque adscribitur missio divinis personis. Hinc in eo ad quem fit missio, duo considerare oportet,

A videlicet gratiæ inhabitationem, et quamdam circa gratiam ipsam innovationem. Idcirco ad omnes fit missio invisibilis in quibus inveniuntur hæc duo. Unde et ad sanctos veteris Testamenti ac legis naturæ facta est invisibilis missio Spiritus Sancti, imo et Filii. Nec obstat illud Joannis, Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum fuit glorificatus : quia hoc dictum est de illa datione Spiritus Sancti cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes, vel de plenitudine dationis qua B datus est in evangelica lege. Hinc quoque secundum profectum virtutis augmentumque gratiæ fit invisibilis missio. Unde quarto de Trinitate loquitur Augustinus : Tunc cuique mittitur Filius, quum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. Hæc Thomas.

Joann. VII, 39.

Verum contra id quod ait Spiritum Sanctum non esse missum ad Christum seu ad animam ejus, nisi in collatione gratiæ C et gloriæ in sua conceptione, objici potest, quod juxta præhabita ponitur triplex missio Filii Dei, puta in mentem, in carnem, et ad prædicandum : et quantum ad tertiam illam missus est a Spiritu Sancto, sicut ait in Isaia, Et nunc Dominus misit me et Spiritus ejus; itemque, Evangelizare pauperibus misit me. Rursus in Evangelio fertur : Ductus est Jesus a Spiritu in desertum. Et sicut exponit Gregorius, ductio illa fuit a Spiritu Sancto, fuitque missio quædam.

Is. XLVIII, 13. Luc. IV, 18. Matth. IV, 1.

D Præterea his quæ ex Thoma dicta sunt de invisibili missione Spiritus Sancti ad creaturas irrationales et ad homines bonos atque ad angelos, et de missione ejus in augmento gratiæ ac profectu virtutis, Alexander concordat; sed de missione quoad Christum, aliter sentire videtur. Est, inquiens, missio exterior corporalis, et est missio interior spiritualis. Prima est manifestatio facta exterius in specie corporali, secunda est manifestatio facta interius in effectu spirituali. Prima missione

missus est Spiritus Sanctus ad Christum; A nec fiebat propter Christum, sed ut aliis innotesceret ipsum habere plenissime Spiritum Sanctum. Secunda missione non est missus ad ipsum, quia nullus effectus fiebat in ipso qui prius non esset, nec alio modo habitavit Spiritus Sanctus in eo quam prius. — Et si objiciatur, quoniam Spiritum Sanctum mitti, nihil aliud est quam ipsum dari quantum ad aliquem effectum in quo cognoscatur ipsum esse ab alio : sed Spiritus Sanctus datus est Christo secundum naturam assumptam non B solum quantum ad quosdam sed et ad omnes effectus, quia non ad mensuram datus est ei : ergo missio Spiritus Sancti facta est ei. Dicendum quod non sequitur. Nam aliquid importatur in verbo hoc, mitti, quod non in verbo hoc, dari. Mitti namque ponit alium modum exsistendi Spiritum Sanctum quam fuit prius, vel quantum ad alium effectum quam prius : quod non importat hoc quod dico, dari. Dari enim non ponit aliud quam aliquid alicui communicari : unde non ponit no- C vum modum exsistendi, nec novum effectum. Mitti quippe dicit actum ut est in fieri; dari vero, prout est in facto esse. Hæc Alexander.

Joann. III, 34.

Qui nihilo minus consequenter tangit aliam positionem nunc tactam, dicens : Dici potest quod utroque modo missus est Spiritus Sanctus ad Christum, sed non simul : sed primo spiritualiter et invisibiliter missus est, quando in primo instanti conceptionis suæ datus est ei Spiritus non ad mensuram, quia tunc primo inhabita- D vit eum per plenitudinem gratiæ; deinde missus est ei visibiliter in Baptismo. — In conceptione etiam Christi tria considerantur in anima ejus, puta creatio, unio, et gratiæ collatio : quæ quamvis simul fuerint tempore, tamen in eis fuit ordo naturæ secundum rationem intelligentiæ, secundum quam prior fuit creatio animæ, deinde unio ejus cum divina natura, tertio collatio plenitudinis gratiæ. Juxta hoc divina natura dicitur esse in Christo homine triplici modo exsistendi : primo, modo communi, quo est in omnibus creaturis per essentiam, præsentiam et potentiam; secundo, modo speciali, quo dicitur esse in sanctis per gratiam; tertio, modo singulari, per hypostaticam unionem. Hæc Alexander. — Christus quoque ut homo sanctificatus est, id est, de non sancto negative, factus sanctus, non autem de non sancto privative, secundum Alexandrum.

His concordat Albertus, qui et inter cetera loquitur : Missio fit in perceptione gratiæ et in augmento ipsius, quia in illo aliter sentitur adesse Spiritus Sanctus quam ante. Idcirco ad angelos quoque est missus et mittitur quoad novas revelationes : quamvis non augmentetur in eis gratia quæ substantialis est. Nam et angeli a Spiritu Sancto sunt sanctificati. Sanctificatio quippe tripliciter dicitur : primo, simul facere subjectum et gratiam ejus, ut in anima Christi; secundo, facere naturam et addere gratiam, sicut in homine primo et angelo bono; tertio, facere de non sancto sanctum, ut de impio justum. Hæc Albertus.

Circa hæc scribit Udalricus : Quum missio fiat ad id in quo est Deus tanquam in templo vivo suæ habitationis, sequitur quod missio fiat non solum ad animas nostras, sed etiam ad corpora nostra, quum scriptum sit : Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti? Nec tamen sunt duæ missiones, sed una : quia ad corpus non fit missio nec Deus inhabitat illud nisi propter animam. Nam gratia ab anima redundat in corpus, quum anima sit motrix, vita, gubernatrixque corporis virtute illa qua ipsa agitur et movetur a Spiritu Sancto. Hinc corpora Sanctorum atque reliquias veneramur, secundum Damascenum libro quarto : quod Deus ostendit sibi esse acceptum per diversa miracula, dum devote tangentibus ac honorantibus illas, beneficia multa largitur. — Mittitur quoque persona divina non solum in prima gratiæ infusione, sed item in ejus augmento. Nam et sanctifi-

I *Cor.* VI, 19.

catio non solum est a contrario sanctitati, A sed etiam ab imperfecta sanctitate, sicut in naturalibus motus non est semper a contrario, sed quandoque a medio. Sic et in angelis ponitur purgatio. Undo et in
Apoc. xxii, 11. Apocalypsi legitur : Sanctus sanctificetur adhuc. Hinc dubitatio illa, an Spiritus Sanctus mittatur in profectu ejusdem gratiæ ac virtutis, terminata est in Actibus Apo-
Act. iv, 31. stolorum, quo fertur : Quum orassent, motus est locus in quo erant, et repleti sunt Spiritu Sancto, et loquebantur verbum Dei cum fiducia. Ubi innuitur quod di- B cuntur repleti Spiritu Sancto ex augmento fiduciæ loquendi verbum Dei, cujus actio-
Ibid. ii, 3. nis gratiam jam ante receperant in igneis linguis. — Nec solum in via, sed item in patria fit invisibilis missio, primo in beatificatione, deinde in donis gratiæ gratis datæ, quæ sunt, purgatio, illuminatio, perfectio. — Porro quod etiam ad humanam Christi naturam facta sit missio, quamvis plures negent, tamen aperte insinuatur in
Ps. viii, 5. Psalmo : Quid est homo quod memor es
Hebr. ii, 6. ejus ? etc. Quod ad Hebræos Apostolus C Christo adaptat secundum naturam humanam, ad quam facta est quadruplex missio : una ad totam ipsam naturam, videlicet corpus et animam simul, per gratiam
Joann. i, 14. unionis, quum Verbum caro factum est.
Coloss. ii, 9. Sic namque habitat in Christo omnis plenitudo Divinitatis corporaliter. Secunda fuit missio invisibilis Spiritus Sancti per gratiam habitualem in ipsa conceptione. Tertia fuit visibilis in baptismo; quarta, invisibilis in clara et beatifica cognitione Verbi et omnium aliorum. Hæc Udalricus. D

Concordat Ægidius, qui de modo missionis Spiritus Sancti ad Beatos, inter cetera ait : Sicut non est inconveniens aliquem in cognitione alicujus non posse augeri intensive, sed extensive : utpote aliquis propositionem quamcumque cognoscens per demonstrationem a priori seu per causam, si rursum eamdem cognoscat per effectum seu signum, magis eam cognoscit quam prius, non certius, quum cognitio per signum non addat quantum ad certitudinem super cognitionem per causam, tamen pluribus modis eam cognoscit; ita Beati per revelationes quas continue a Deo recipiunt, etsi in amore Dei non magis proficiunt, pluribus tamen modis cognoscunt bonitatem divinam esse super omnia diligendam, eamque extensive plus diligunt. Hæc Ægidius.

Ad primum igitur respondendum, quod sanctificari tripliciter dicitur. Primo, secundum quod sanctum dicitur mundum, sicque sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; secundo, prout sanctum vocatur firmum, et sic sanctificatio est confirmatio in bono per gratiam aut gloriam : et his duobus modis, solis competit rationalibus creaturis. Tertio, sanctificatio appellatur deputatio seu accommodatio alicujus ad cultum Dei. Sicque templum, altare, vasa et vestes, sanctificari et consecrari feruntur : et ita est æquivocatio vel analogia sanctitatis, quemadmodum sanitas de quibusdam dicitur ut de signo, de aliquibus ut de causa, de rationali creatura et animali ut de subjecto. Insuper, quod in sacramentis non est gratia secundum esse completum, nec ut in subjecto, sed tanquam in instrumento, quemadmodum ars dicitur esse in terebello, securi et dolabro. — Ad alia patet ex dictis responsio, quia ad missionem Spiritus Sancti et sanctificationem rationalis creaturæ, non exigitur quod subjectum tempore prius sit gratiæ aut gloriæ infusione.

QUÆSTIO V

QUæritur quinto, **An plenius missus sit Spiritus Sanctus post incarnationem Filii Dei quam ante; et utrum electi per susceptionem Spiritus Sancti ac gratiæ ejus fiunt extra hunc mundum.**

Videtur quod non plenius missus sit

post Incarnationem : quoniam quidam Patriarchæ ac Prophetæ videntur fuisse tam sancti, ut Sancti evangelicæ legis eis præferendi non videantur. Unde super Jeremiam scribit Hieronymus : Certe nullum puto sanctiorem fuisse Jeremia. Atque de
Deut. xxxiv, 10. Moyse scriptum est in Deuteronomio : Non surrexit ultra Propheta sicut Moyses. De
Matth. xvii, 11. Elia quoque ait Salvator : Quia quum venerit, restituet omnia; itemque, Si vultis
Ibid. xi, 14. scire, Joannes ipse est Elias. Sicque videtur
Luc. vii, 28. æqualis fuisse Joanni, quo inter natos mulierum non exstitit major. Augustinus etiam in libro de Bono conjugali, cælibatum beatissimi Joannis Baptistæ non præfert conjugio Abrahæ. — In contrarium est, quod tempus evangelicæ legis vocatur antonomastice tempus gratiæ.

Secundo, videtur quod sancti per missionem et dona Spiritus Sancti non sint extra mundum, quia realiter manent in loco suo, et accidens manet in suo subjecto : imo de Filio Dei incarnato ait Scri-
Joann. i, 10. ptura, quod in hoc mundo erat. — In oppositum est auctoritas Augustini in tex-
Philipp. iii, 20. tu; et quod ait Apostolus : Nostra conversatio in cœlis est; atque quod asserit Augustinus : Verius est anima ubi amat,
Matth. vi, 21. quam ubi animat. Imo et Christus : Ubi, inquit, est thesaurus tuus, ibi et cor tuum. Thesaurus autem justorum in cœlo est. Ergo et ipsi sunt ibi.

Ad primam partem hujus quæsiti respondet Albertus secundum Augustinum primo de Trinitate : Quod ait Evangelista,
Joann. vii, 39. Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum fuit glorificatus, quomodo intelligitur? nisi quod post Christi glorificationem tanta fuit datio ac missio Spiritus Sancti futura, qualis nunquam antea fuit. Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Oportebat quidem adventum Spiritus Sancti sensibilibus signis monstrari, ut ostenderetur totum orbem terrarum omnesque gentes in linguis variis constitutas, in Christum per Spiritus Sancti gratiam credituras, ut impleretur illud Psal-

A mi : In omnem terram exivit sonus eorum. *Ps.* xviii, 5.
Itaque distinguendum quod quædam est missio Spiritus Sancti in communicatione gratiæ personalis; alia est missio in gratia generali ordinata ad conversionem orbis terrarum; est etiam visibilis et invisibilis missio. Missio invisibilis et personalis ante Incarnationem et postea, habent se sicut excedentia et excessa : quia quibusdam personis plus gratiæ infundebatur in veteri Testamento, quibusdam in novo. Visibilis autem missio talis fuit in evan-
B gelica lege, qualis nunquam ante. Hinc secundum Augustinum, quædam personæ veteris legis pertinebant ad novam, qui scilicet sub lege illa evangelicam perfectionem servarunt; et econtra quidam novi Testamenti spectant ad vetus. Hæc Albertus.

Hinc plenius scribit Udalricus libro tertio suæ Summæ : Abundantior, inquiens, est missio in novo Testamento, quantum est ex parte Dei mittentis, quoniam pluribus atque facilius in novo patet Testa-
C mento hæc gratia. Nam prius paucis notificabatur, quum tantum in Judæa notus *Ps.* lxxv, 2.
esset Deus; et hi quibus notificabatur, nequibant eam recipere nisi per opera sua dispositi. Nunc autem in omnem terram *Ps.* xviii, 5.
exivit sonus eorum; et credentibus non solum per opus operans proprium, sed etiam per opus operatum ipsorum sacramentorum confertur hæc gratia. Et sic quantum est ex parte gratiæ Christi, de *Joann.* i, 16.
plenitudine ejus accepimus. Idcirco nunc omnibus in Isaia dicitur : Haurietis aquas *Is.* xii, 3.
D in gaudio de fontibus Salvatoris. Dixi autem, quantum ad sufficientiam ex parte Dei, quoniam quantum ad efficaciam ex parte nostri, est distinguendum. Nam quantum ad extensivam quantitatem diffusionis gratiæ in homines justos, excedit novi gratia Testamenti : quoniam pluribus data est, sicut plures sunt filii novi Testamenti quam veteris, et plures filios Ecclesia habet quam Synagoga. Sed quantum ad intensionem, habent se sicut excedentia et excessa, quoniam aliqui tunc plus habue-

runt de Deo quam multi modo, et econtrario. Si autem quæratur causa diversitatis istius in gratia secundum temporum intervalla, dicendum quod tempus secundum se non est ratio hujus, quia non cadit sub causa aliqua temporali. Unde et
Eccle. VII, 11. in Ecclesiaste scriptum est : Ne dicas : Quid causæ est quod priora tempora fuerunt meliora quam ista? stulta enim est hujusmodi interrogatio. Causam vero is-
Joann. VII, 39. tius ponit Joannes, dicens : Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus, id est, gloria suæ victoriosissimæ passionis, resurrectionis et ascensionis nondum nobis meruerat, nec pro nobis Patrem interpellando obtinuerat, ut alium Paracletum daret nobis. Hæc Udalricus.

Hinc Thomas adhuc clarius loquens : De missione (inquit) Spiritus Sancti possumus loqui dupliciter. Primo, ex parte
Jacob. I, 17. Dei mittentis : et sic apud ipsum nulla est transmutatio, sed æqualis omni fit tempore missio : nisi forte secundum prædeterminationem sapientiæ ac præscientiæ suæ, secundum quod sine sua mutatione præordinavit secundum varias temporum congruitates aliquid facere tempore uno, non alio. Secundo loqui possumus de missione ex parte eorum ad quos fit missio : et sic qui magis se præparant ad gratiam, eam plenius consequuntur. Sed quia per Christi adventum ac passionem remotum est antiquæ damnationis obstaculum, hinc totum humanum genus magis paratum ad gratiæ susceptionem est factum : tum propter solutionem pretii et superationem diaboli ; tum propter Christi doctrinam, per quam clarius nobis innotescunt divina ; tum propter ecclesiastica sacramenta gratiæ contentiva. Idcirco loquendo communiter, plenior facta est missio Spiritus Sancti post Incarnationem quam ante, quia
Joann. I, 16. de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed quantum ad aliquas speciales personas, facta est in veteri Testamento plenissime missio Spiritus Sancti secundum perfectionem virtutis : qui tamen de Christi ple- A nitudine acceperunt, in quantum in fide mediatoris salvati sunt. Denique sancti veteris Testamenti dupliciter attenduntur. Primo, quantum ad gratiam personalem : sicque per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam æque plenam his qui in novo sunt Testamento, imo multis plus et multis minus ; secundo, penes statum naturæ illius temporis : sicque quum adhuc tenerentur obnoxii divinæ sententiæ pro peccato originali, pretio nondum soluto, erat in eis aliquod impedimentum ut non B tam plena ad eos fieret missio sicut in novo fit Testamento, etiam per traductionem in gloriam, in qua tota naturæ imperfectio amovetur. Hæc Thomas. — Concordat Bonaventura, et alii, imo et Alexander.

Si autem quæratur, an absolute loquendo major gratia data sit sanctis veteris Testamenti quam novi : dicendum, quod indubitanter animæ Christi data est incomparabilis plenitudo gratiæ ac virtutum, donorum et fructuum, et omnium C divinorum charismatum excellentia maxima ; deinde beatissimæ Virgini. De Apostolis vero ait in prologo S. Hieronymus : Apostolos omnibus illis (puta Prophetis) secure præfero. Si ergo sancti novi Testamenti dicantur omnes qui ad primitivam pertinuerint Ecclesiam, atque ex Judaismo ad evangelicam legem conversi sunt ac perfecte vixerunt in ea una cum Christo legislatore et capite suo, ceteri quoque electi et sancti qui in evangelica lege vixerunt ; non est dubium quin absolute lo- D quendo, ineffabiliter major gratia data sit sanctis evangelicæ quam Mosaicæ legis, et exuberantior copia donorum tam gratiæ gratum facientis quam gratiæ gratis datæ. Etenim postquam Deus verus ex sacratissima atque mundissima Virgine assumpsit naturam humanam, decuit eum præ solito divina communicare hominibus. Sicque tam intensive quam extensive, inenarrabiliter et quasi incomparabiliter plenius missus est Spiritus Sanctus hominibus post Incarnationem quam ante.

Porro ad secundam quæsiti partem respondet Albertus : Anima secundum id quod est et per essentiam suam, quamdiu vivit homo, non est nisi in corpore suo; in re autem de qua cogitat, seu ad quam vehementer afficitur, est sicut in objecto, ad cujus locum anima in sua essentia nec per se neque per accidens refertur. Item quoad modum vivendi et cognoscendi, fit homo quodammodo extra mundum contemplando divina, quia a materialibus et mundanis abstrahitur : siquidem modus
I Cor. XIII, 12. cognoscendi in hoc mundo, est per speculum in ænigmate.

Concordat Thomas, dicendo : Anima comparatur ad duo : videlicet ad corpus, cui dat esse substantiale; et ad objectum, a quo recipit accidentalem perfectionem. Ideo anima essentialiter in suo est corpore. Ubi vero objectum est, non est essentialiter, sed per quamdam conformitatem seu adhæsionem, prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam : quod de amore amplius dici potest. Sicque intelligitur quod asserit Augustinus : Secundum quod aliquod æternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus : quia videlicet intellectus et affectus noster non conformantur rebus mundanis et caducis, sed cœlestibus ac æternis. Juxta
Philipp. III, 20. quem sensum ait Apostolus, Nostra conversatio in cœlis est : quia sanctorum exercitia actibus Beatorum suo modo assimilantur. Hæc Thomas.

Circa hoc ait Bonaventura litteram exponendo : Loco conveniunt duo, videlicet continere et quietare. Itaque in quantum contemplamur divina, non sumus in mundo per quietationem : quia affectus noster non figitur nec quiescit in rebus corporalibus ac mundanis, sed in spiritualibus ac divinis. Sicque anima verius est ubi amat, quam ubi animat; realiter tamen manet et continetur in corpore, quousque separatur post mortem. Hæc Bonaventura.

Præterea Ægidius præinductam Thomæ responsionem narrat et reprobat, dicens : Si propter hoc quod aliquid conformatur alicui, diceretur esse in illo, oculus videns parietem, diceretur in pariete esse. — Hæc autem reprobatio vana est, quoniam sanctus Doctor exponendo verba B. Augustini, loquitur ad propositum de cognitione divinorum formata et amorosa, et de conformitate ex cognitione et amore sequente : quæ conformatio est unio quædam ac transmutatio cognoscentis ac diligentis in cognitum et amatum. Sed et unio illa est quædam adhæsio. Unumquodque equidem in illud quodammodo transformatur, cujus actibus magis assimilatur, et cui magis adhæret. Hinc homo carnalis efficitur bestialis, et rebus vilissimis perhibetur immergi : sic homo virtuosus et contemplativus dicitur absorberi in Deum. Denique quum asserat Augustinus, Ubi amor, ibi oculus; etiam dico quod oculus intuentis aliquid multum intente et fervide, potest dici esse in illo. Sicque oculus fornicarii est in fornicaria; et veraciter ait Scriptura, Oculi sapientis in capite ejus, oculi Eccle. II, 14.
autem stultorum in finibus terræ : quia videlicet undique evagantur.

Ex his patet ad argumenta solutio.

DISTINCTIO XVI

A. *De missione Spiritus Sancti, quæ fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.*

NUNC de Spiritu Sancto videndum est, præter illam ineffabilem et æternam processionem qua procedit a Patre et Filio et non a se ipso, quæ sit ejus temporalis processio, quæ dicitur missio sive datio. Ad quod dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti, uno quo visibiliter apparuit, altero quo invisibiliter a castis mentibus percipitur; ita et Spiritus Sanctus a Patre et Filio ac a se ipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur : uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturæ demonstratione, sicut in die Pente- *Act.* II, 1.
costes aliisque vicibus; et datur quotidie invisibiliter, illabendo mentibus fidelium.

B. *Prius de illo modo missionis qui fit visibiliter, agit.*

Et primo agamus de illo missionis modo qui fit visibili specie. De hoc Augustinus in secundo libro de Trinitate ita ait : In promptu est intelligere de Spiritu Aug. de Trinitate, lib. II, c. 5.
Sancto cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quædam creaturæ species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus Sanctus : sive quum in ipsum Dominum corporali specie columbæ descendit, sive quum in die Pentecostes factus *Matth.* III, 16.
est subito de cœlo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visæ sunt illis linguæ *Act.* II, 1-3.
divisæ sicut ignis, qui et insedit super unumquemque eorum. Hæc operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus, missio Spiritus Sancti dicta est : non ut appareret eis ipsa substantia qua et ipse invisibilis et incommutabilis est sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis corda hominum commota, a temporali manifestatione venientis, ad occultam æternitatem semper præsentis converterentur. Ecce his verbis aperit Augustinus illum modum missionis qui visibiliter exhibetur, quum tamen ipse Spiritus in sua natura non videatur. Qui nec in illis creaturis magis erat quam in aliis, sed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, ostenderetur esse in illis ad quos illæ creaturæ veniebant. Non enim Spiritus Sanctus temporali motu tunc venit vel in homines descendit; sed per temporalem motum creaturæ significata est spiritualis et invisibilis Spiritus Sancti infusio. Et ut apertius dicam, per illum modum missionis Spiritus Sancti corporaliter exhibitum, monstrata est spiritualis et interior missio Sancti Spiritus sive donatio, de qua agendum est.

C. *Quum Filius sit minor Patre secundum formam creatam in qua apparuit, cur non et Spiritus Sanctus similiter.*

Sed prius quærendum est, quum Filius dicatur minor Patre secundum missionem qua in forma creata apparuit, cur et Spiritus Sanctus non dicatur similiter minor Patre, quum in forma creata apparuit. Nam de Filio, quod minor sit Patre secundum formam qua missus apparuit, aperte ostendit Augustinus in quarto libro de Trinitate, dicens : Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, usque adeo parvum, ut factum : eo itaque missum, quo factum. Fateamur ergo factum minorem, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum in quantum missum. Ecce habes quia Filius in quantum est missus, id est factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus Sanctus non dicitur Patre minor, quum et ipse creaturam assumpserit in qua apparuit? Quia aliter Spiritus assumpsit creaturam in qua apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem personæ, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem ita ut fieret homo; Spiritus vero Sanctus non ita accepit columbam ut fieret columba. De hoc Augustinus in libro secundo de Trinitate ita ait : Ideo nusquam scriptum est quod Deus Pater major sit Spiritu Sancto, vel Spiritus Sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus Sanctus, sicut assumptus est Filius hominis : in qua forma ipsius Dei Verbi persona præsentaretur, non ut haberet Verbum Dei, sicut alii sancti sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro, id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. Caro enim pro homine posita est in eo quod ait, Verbum caro factum est. Non ergo sic assumpta est creatura in qua apparuit Spiritus Sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana forma ex virgine Maria. Neque enim columbam vel illum flatum vel illum ignem beatificavit, sibique in unitatem personæ conjunxit in æternum. Ex prædictis aperte ostensum est, secundum quid Filius dicatur minor Patre, et quare Filius dicatur minor Patre, et non Spiritus Sanctus.

Aug. de Trinitate, lib. IV, c. 19.
Galat. IV, 4.
Aug. ibid. lib. II, c. 6.
Joann. I, 14.

D. *Quod Filius secundum quod homo factus est, non modo Patre, sed Spiritu Sancto et etiam se ipso minor est.*

Notandum autem quod Filius secundum quod homo factus est, non tantum Patre, sed Spiritu Sancto et etiam se ipso minor dicitur. Et quod etiam se ipso minor dicatur secundum formam servi, Augustinus ostendit in primo libro de Trinitate, dicens : Erraverunt homines, ea quæ de Christo secundum hominem dicta sunt, ad ejus substantiam, quæ sempiterna est, transferentes : sicut illud quod ipse Dominus ait, Pater major me est : quod propter formam servi Veritas dicit; secundum quem modum etiam se ipso minor est Filius. Quomodo enim non etiam se ipso minor factus est, qui se ipsum exinanivit, formam servi accipiens? Non

Aug. ibid. lib. I, c. 7.
Joann. XIV, 28.
Philipp. II, 7.

enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat æqualis Patri. In forma ergo Dei, Unigenitus Patris æqualis est Patri; in forma servi, etiam se ipso minor est. Non ergo immerito Scriptura dicit utrumque, scilicet et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi intelligitur. De hoc eodem, secundo libro de Trinitate, Augustinus ait : Dei Filius est æqualis Patri secundum Dei formam in qua est, et minor Patre secundum formam servi quam accepit : in qua non modo Patre, sed etiam Spiritu Sancto, nec hoc tantum, sed etiam se ipso minor inventus est. Propter quod idem in libro contra Maximinum ait : Non tantum Patre, sed etiam se ipso et Spiritu Sancto minor factus est, et etiam minoratus paulo minus ab angelis. Est ergo Dei Filius, ut ipse ait in primo libro de Trinitate, Deo Patri in natura æqualis, habitu minor, id est in forma servi quam accepit. His auctoritatibus ostenditur aperte Filius secundum formam servi minor Patre, et se ipso, et Spiritu Sancto.

Aug. de Trinitate, lib. II, c. 1.
Id. ad Maxim. Epist. 170.
Ps. VIII, 6.
Aug. de Trinitate, lib. I, c. 7.

E. *Hilarius aliter dicit, scilicet quod Pater sit major, nec Filius tamen minor.*

Hilarius autem dicere videtur, quod Pater major sit Filio, nec tamen Filius minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis : secundum quam dicit, Pater major me est; et Apostolus, Donavit ei nomen quod est super omne nomen. Quum ergo ait, Pater major me est; hoc est ac si diceret, Donavit mihi nomen. Si ergo, inquit Hilarius in libro nono de Trinitate, donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem Filius minor est? Major itaque donans est; sed minor jam non est cui unum esse donatur. Ait enim : Ego et Pater unum sumus. Si non hoc donatur Jesu ut confitendus sit in gloria Dei Patris, minor Patre est. Si autem in ea gloria ei donatur esse qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et in donantis confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est, et plane major, cui tantum donat esse quantus est ipse, cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in forma sua generat. Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilarius : cujus verba ubicumque occurrerint, diligenter nota, pieque intellige.

Joann. XIV, 28.
Philipp. II, 9.
Hilar. de Trinitate, lib. IX, 54.
Joann. X, 30.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEXTÆDECIMÆ

IN hac distinctione tractatur de visibili missione Spiritus Sancti, et qualiter Filius ac Spiritus Sanctus non uniformiter missi sunt visibili missione : propter quod Filius ratione suæ visibilis missionis mi- A nor vocatur Patre, imo se ipso secundum quod Deus est; sed Spiritus Sanctus nequaquam ob suam visibilem missionem dicitur minor Patre aut Filio, neque se ipso. Et circa hæc inducuntur S. Hilarii verba, dicentis quod Pater est major Filio ratione auctoritatis, non tamen Filius minor est. Hæc est summa sententiæ distinctionis istius.

QUÆSTIO PRIMA

Circa quam quæritur primo, **Quid sit visibilis missio Spiritus Sancti; et de utilitate ipsius, cur scilicet facta sit.**

De primo scribit Bonaventura : Missio visibilis præsupponit missionem tanquam genus sive superius, et superaddit differentiam istam, visibilis. Porro missio, ut distinctione patuit præcedenti, præsupponit missi emanationem, et addit personæ emanantis manifestationem per appropriatum sibi effectum, qui est donum aut actus gratiæ gratificantis. Et quoniam manifestatio emanationis, secundum quam attenditur missio, non fit nisi super eum quem Spiritus Sanctus inhabitat per gratiam talem : hinc missio de sua generali ratione dicit manifestationem emanationis et inhabitationis. Verum differentia ista, visibilis, contrahit missionem quoad principale ejus significatum, quod est manifestatio : ideo dicit manifestationem cum apparitione, sive apparitionem manifestantem emanantis inhabitationem, vel inhabitantis personæ emanationem. Hinc visibilis missio est apparitio. Hoc tamen non est tota ratio ejus, sed apparitio in qua manifestatur divina persona non tantum ut operans, sed ut etiam inhabitans; nec solum ut inhabitans, sed etiam ut emanans. Sicque per primum, excludit apparitionem Dei qua apparet in qualibet creatura : in qua apparitione non repræsentatur Deus sub ratione personæ. Per secundum, excludit apparitionem factam in veteri Testamento, in quo personæ visibili apparitione apparuerunt, non tamen tunc visibiliter missæ sunt. Per tertium, excludit apparitionem Patris, qui quamvis apparuerit, non tamen missus est, quia non apparuit ut emanans. Filius quoque seu Spiritus Sanctus in veteri Testamento non apparuit tanquam inhabitans, sed ut se inhabitaturum demonstrans. Hinc tertio
A de Trinitate loquitur Augustinus : Constat firmitate auctoritatis et probabilitate rationis, dum antiquis patribus dicitur Deus apparuisse, voces illas ab angelis esse factas. Nec tamen dico quod ista sit ratio cur persona aliqua dicitur non missa quia apparitio fiebat ministerio angelorum, præsertim quum secundum Augustinum quarto de Trinitate, probabile sit quod columba illa in qua Spiritus Sanctus apparuit, ministerio angeli moveretur. — Sic ergo non quælibet apparitio est missio.
B Et causa quare persona aliqua non dicitur missa, est quia ab alio non est. Dicitur autem Deus apparuisse non in se aut in sua essentia, sed in creatura subjecta : et hoc dupliciter. Primo, sicut causa in effectu : et sic apparet in qualibet creatura. Secundo, sicut signatum in signo : sicque apparet in missione visibili. Hæc Bonaventura.

Qui et in Breviloquio pauperis contestatur : Apparere dicit effectum sensibilem cum expressa significatione, sicut Spiritus
C Sanctus apparuit in columba. Et quoniam sicut personæ divinæ distinctæ sunt, sic distincte significari possunt signis atque nominibus : ideo quælibet divina persona potest per se apparere, potestque apparitio omnibus eis competere, tam simul quam cuilibet personæ per se. Unde quod Spiritus Sanctus dicitur in linguis igneis et columba apparuisse, non est propter novum miraculum vel spiritualem effectum, sed propter unionem quæ est inter signatum et signum ei speciali deputatum
D modo atque origine. Hæc idem.

Circa hæc scribit Thomas : Quemadmodum processio temporalis non est essentialiter alia quam æterna processio, sed addit respectum ad temporalem effectum ; sic visibilis missio non est essentialiter alia ab invisibili missione Spiritus Sancti, sed addit solam rationem manifestationis per signum visibile sive sensibile. Ad rationem ergo visibilis missionis Spiritus Sancti tria concurrunt, videlicet quod sit missus ab aliquo, et quod sit in aliquo se-

cundum modum specialem, et quod utrumque horum per signum visibile ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.

Verum his objici potest. Primo, quia in omni creatura apparet et repræsentatur Deus sicut in signo, vel per modum imaginis sive vestigii : ergo in qualibet creatura visibiliter mittitur Spiritus Sanctus. — Secundo, ratio sacramenti est, quod in ipso est Deus sicut in signo visibili. Si ergo per hoc Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, quia in rebus visibilibus est sicut in signis, res illæ essent sacramenta, atque in omnibus sacramentis missio esset visibilis. — Tertio, secundum Augustinum, ex hoc visibiliter Spiritus Sanctus dicitur missus, quia facta est quædam species repræsentans ex tempore, in qua visibiliter consideretur. Sed in apparitionibus veteris Testamenti, in creaturis visibilibus ostendebantur divinæ personæ, ut Abrahæ in tribus angelis : sicque missio visibilis non esset aliud quam apparitio, conveniretque Patri sicut et apparitio ipsa.

Gen. XVIII, 2.

Dicendum ad primum, quod quamvis omnis creatura designet Deum et ejus bonitatem, non tamen significat ipsum per gratiam esse in alio, nisi ad hoc specialiter instituatur et assumatur. — Ad secundum, quod per sacramenta significatur præsentia divinæ inhabitationis sicut in signis institutis non ad tempus, sed semper. Verumtamen creaturæ illæ visibiles non fuerunt institutæ ut significarent gratiam divinæ inhabitationis semper, sed solum in tempore determinato. Vel aliter dicendum et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam adfuturam, non præsentem, quia in eis gratia non continebatur nec conferebatur ; sacramenta vero novæ legis non solum sunt signa, sed etiam causæ quodammodo gratiæ : ideo non significant gratiam tanquam jam habitam, sed ut per sacramenta inducendam. Verum species illæ in quibus fit visibilis missio, tantum sunt signa præsentis gratiæ, et non causæ : quemadmodum patet quod circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiæ invisibilis tempore missionis visibilis est effectum. Unde et omnes ad quos visibilis missio fit, gratiam habent ; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur suscipiunt gratiam, quia sacramentorum causalitas aliquando impeditur : significant enim gratiam, non ut inexsistentem, sed ut quodammodo per ea causandam. — Ad tertium, quod missio visibilis includit in se apparitionem, et superaddit rationem missionis, quæ in duobus consistit, ut dictum est. De ratione quippe apparitionis non est nisi ut aliquod divinum in signo manifestetur sensibili ; non autem quod manifestetur ordo aut emanatio unius personæ ab alia, nec inhabitatio per gratiam secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in alio : ut patet in apparitione Abrahæ facta. Quamvis enim apparuerint tres angeli ad manifestandum divinarum numerum personarum, ordo tamen seu origo unius personæ secundum quem est ab alia, in illo signo visibili non manifestabatur. Hæc Thomas in Scripto.

Gen. XVIII, 2.

Concordat Petrus : Sicut, inquiens, missio invisibilis est idem cum processione æterna, et addit invisibilem manifestationem ad intellectum solum ; sic missio visibilis est idem cum invisibili, addens visibilem manifestationem ad sensum. Sicque tria includit, videlicet personæ emanationem æternam, et ejus inhabitationem internam, atque utriusque in signo sensibili manifestationem. Itaque triplicem importat respectum : unum æternum personæ ad suum principium, alium temporalem causæ ad effectum, tertium signati ad signum. Exemplum hujus poni potest processus verbi nostri interioris, primo in mente, deinde in imaginatione, tertio in voce. Hæc Petrus.

Qui denuo ait : Duo sunt sensus disciplinabiles, scilicet visus et auditus : idcirco secundum eos procedit et fit omnis cognitio disciplinabilis per signa. Porro in signis, secundum Augustinum libro de Do-

ctrina christiana, primum locum obtinent A verba : idcirco cognitio per verba plus habet expressionis. Et quoniam tempus veteris Testamenti fuit tempus gratiæ nondum revelatæ sicut in novo, ideo Pater apparuit tunc in specie visibili, sicut in apparitione Abrahæ facta; in novo autem *Matth.* III, 16. *Ibid.* XVII, 2. Testamento, in specie audibili, ut in Christi baptismo et transfiguratione. Hæc Petrus. — Per hoc solvitur quæstio, cur Pater in forma visibili non apparuerit in novo Testamento sicut in veteri.

Hinc Richardus : Visibiliter, inquit, missus est Spiritus Sanctus etiam pluries, quoniam ejus visibilis missio est manifestatio ejus actu vel habitu in aliquo signo sensibili sibi appropriato, quo inhabitare vel dari ostenditur in persona seu personæ ad quam mittitur. Sicque frequenter manifestatus est Spiritus Sanctus : quia aliquando in specie ignis, quandoque in specie columbæ, interdum in flatu. Hæc Richardus. — Quandoque in nube, ut in Christi transfiguratione, et super Apostolos in forma linguarum. (*Act.* II, 3. *Luc.* III, 22. *Joann.* XX, 22. *Matth.* XVII, 2. *Act.* II, 3.)

Ægidius quoque inter cetera scribit hic: Secundum Augustinum secundo de Trinitate, inter rem quæ Spiritus Sancti missionem præsentat, et inter res quæ ad significandum alia assumuntur, hoc interest, quia quum res illæ prius haberent esse, postea assumuntur ad alia designanda : ut lapis quem ad caput suum posuit Jacob, postea ab eodem erectus est ad significandum Dei domum seu templum; (*Gen.* XXVIII, 18.) similiter res sacramentales (ut aqua Baptismi) quæ gratiam designant ac continent. Res vero acceptæ ad designandum missionem Spiritus Sancti, ante non erant, et solum formatæ sunt ad designandum hujusmodi missionem : quo facto, esse desierunt, ut patet in columba et igne in quibus missus est Spiritus Sanctus. — Denique divinam personam esse in aliquo tanquam in signo, quinque modis contingere potest. Primo, velut in signo naturali : et ita in omni relucet creatura. Secundo, sicut in signo illuminativo : sicque factæ sunt apparitiones veteris Testamenti. Nam hi quibus illæ missiones et apparitiones fiebant, per eas mediantibus angelis in cognitionem alicujus divini ducebantur mysterii. Tertio, sicut in signo gratuito, quod contingit tripliciter : quia aliquando est signum tantum, ut sacramenta Mosaicæ legis; aliquando signum et causa, ut legis evangelicæ sacramenta (quæ tamen non sunt signa gratiæ præexsistentis) : et iste est quartus modus. Interdum, videlicet quinto modo, est si- B gnum gratiæ præexsistentis, sicut in omnibus signis visibilis missionis Spiritus Sancti : quia nunquam ad aliquem fit missio illa, nisi ad exsistentem in gratia. Hæc Ægidius.

Amplius, sicut docet Albertus, visibilis missio Spiritus Sancti non ordinatur ad demonstrandum quamcumque invisibilem missionem, sed superabundantem, videlicet eam quæ est redundans in alios, seu fundans et plantans Ecclesiam. Non enim visibilis missio invisibilem semper præce- C dit, etiam in novo Testamento; sed præcessit ut significaretur abundans copia gratiæ Spiritus Sancti consistere apud illos quibus visibilis missio facta est, quatenus ex illorum exuberantia redundaret in fundationem et plantationem Ecclesiæ. — Præterea, si quæratur cur non per intellectuales creaturas, præsertim per angelos, hoc est in eorum specie, facta est visibilis missio sicut in specie irrationalium creaturarum, quum tamen illæ intellectuales creaturæ majorem cum Spiritu D Sancto convenientiam habeant : respondendum, quod intellectualis creatura melius ostendit unitatem essentiæ in tribus personis, sed effectum gratiæ vel modum processionis personæ a persona non ita ostendit : quia de sua natura non ita exprimit proprietates processionis ac gratiæ. Non enim angelus procedit ab angelo, quemadmodum flatus a flante; nec angelo convenit aptitudo immolandi pro redemptione, sicut columbæ. Hæc Albertus.

Insuper in Summa sua, libro tertio, ait

Udalricus : Apparere dicitur, quod subito seu repente monstratur, ut in secundo libro de Incarnatione asserit Cassianus. Subitum vero est quod præter spem ex non apparente in manifestum deducitur, ut divinus Dionysius scribit ad Caium. (Epist. III.) Atque ut libro prætacto Cassianus testatur, apparere dicitur, quod in insolita claritate refulget. Propter quod super illud Actuum, Per dies quadraginta apparens illis, (Act. I, 3.) loquitur Glossa : Apparere dicitur, quod insolitum est. Ex quibus colligi potest descriptio apparitionis prout congruit in divinis, videlicet quod apparitio Dei est monstratio Dei præter spem, per eductionem ex non apparente in manifestum per signum sensibile, cum effectu insolitæ claritatis. Et quod dicitur *præter spem*, intelligitur de spe naturæ; et dicitur *ex non apparente*, propter Dei invisibilitatem. Claritas quoque intelligenda est, sive corporalis, sicut in stella apparuit Christus; (Matth. II, 2.) sive spiritualis, quæ consistit ad minus in illuminatione intellectus, propter quam fit demonstratio illa sensibilis. Porro visibilis missio est æterna processio a mittente per effectum gratiæ terminata ex tempore in creatura rationali, cum manifestatione horum in signo corporali. Modus autem hujusmodi missionis competit divinis personis, in quantum Deus nostræ infirmitati condescendit, intellectum nostrum quodammodo materialem manuducendo in divinorum notitia per sensibilia signa, secundum modum ei connaturalem. Et quoniam modus hujus visibilis missionis perfectus est, perficiens hominem cognitione divina secundum sensum et intellectum : idcirco per ipsum ostenditur perfecta invisibilis missio, quæ est secundum gratiam redundantem. Hæc Udalricus.

Circa secundam quæstionis propositæ partem, puta de utilitate visibilis missionis, scribit Bonaventura : Visibilis missio Spiritus Sancti utilis est, et fit ad manifestandum emanationem æternam, inhabitationemque temporalem non qualemcumque, sed redundantem. Duplex namque est gratia sanctificationis : una sufficientiæ, alia exuberantiæ. Prima intus invisibiliter latet. Secunda patet forinsecus : idcirco signo visibili debuit declarari. Similiter duplex est genus credentium : unum imperfectorum signa quærentium; aliud perfectorum, qui intelligentiam quærunt. Qui autem quærunt signa, manuducuntur per ea ad intelligibilia : ideo propter eos utilis est visibilis missio ad manifestandam inhabitationem gratiæ exuberantis. — Et si objiciatur, quod nemo scit an sit dignus (Eccle. IX, 1.) odio vel amore : dicendum quod verum est, nisi Deus dignetur ostendere; tuncque ostendebat, quando hoc utile fuit ad fidem roborandam et excitandam devotionem. Denique, sicut miracula ostendunt divinam potentiam, sic signa divinam præsentiam. — Si autem quæratur, cur non sunt factæ visibiles missiones ad declarandum inhabitationem Filii, sicut ad manifestandum inhabitationem Spiritus Sancti, quum Filius quoque inhabitet sicut et Spiritus Sanctus : respondendum, quod Filius dupliciter inhabitat, utpote per gratiam unionis, atque per gratiam sanctificationis. Ad manifestandum primam inhabitationem non fuit necessaria visibilis missio, quoniam Filius plenissime fuit in homine sibi unito, id est assumpta humanitate, in quo operabatur opera visibilia miraculosa, in quibus manifestabatur, nec oportuit signa alia adhiberi. Nec etiam ad manifestandam aliam inhabitationem facta est visibilis missio Filii in signo, quia sanctificatio appropriatur Spiritui Sancto : hinc suffecit esse visibilem missionem ad manifestandum inhabitationem Spiritus Sancti, cui sanctificatio appropriatur. Rursus, quum inhabitatio Filii ac Spiritus Sancti sint indivisæ, manifestato quod in homine habitet Spiritus Sanctus, sufficienter ostenditur quod et Filius. Hæc Bonaventura.

Insuper de hac congruitate et utilitate visibilis missionis Spiritus Sancti, ait Thomas in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia : Deus providet om-

nibus secundum uniuscujusque naturam, A capacitatem et modum. Connaturale autem est homini, per visibilia ad invisibilia elevari. Quemadmodum ergo Deus se ipsum et processiones personarum æternas cunctis hominibus aliquo modo demonstravit per creaturas visibiles secundum quædam indicia, ita conveniens fuit ut etiam invisibiles divinarum personarum missiones per aliquas visibiles ostenderet creaturas. Aliter tamen Filius, et aliter Spiritus Sanctus : quia Spiritui Sancto in quantum procedit ut amor, competit B esse sanctificationis donum ; Filio autem in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Ideo Filius visibiliter missus est, tanquam auctor salutis et salvator in natura assumpta; Spiritus Sanctus autem specie corporali non ita unita, tanquam sanctificationis indicium. Hæc Thomas.

Idem Richardus; et addit : Missio invisibilis fit homini propter se ipsum, missio visibilis propter alios. Unde missio invisibilis fit ad dandum seu demonstrandum C plenitudinem sufficientiæ in illo ad quem fit missio illa; sed visibilis missio fit ad ostendendum plenitudinem redundantiæ in alios. Hæc Richardus.

Hinc Petrus : Missio (inquit) visibilis fit ad manifestationem plenitudinis in alios redundantis. Quæ redundatio est duplex in Christo : una locutionis in prædicatione, in cujus signum facta est vox Patris in transfiguratione, dicens : Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite. (*Matth.* XVII, 5.) Alia est redundatio operationis seu gratiæ factæ in D baptismo : ad quam tria requirebantur in Redemptore. Primum est natura debens, puta natura humana pœnæ obnoxia : et hæc ostensa fuit in ipsa persona Filii Dei per carnem assumptam. Secundum fuit natura potens, videlicet natura divina : quam Pater sua voce monstravit esse in Filio suo, qui quum esset Filius naturalis, potest alios facere Dei filios adoptionis. Tertium fuit influentia media naturæ potentis super naturam debentem : quam influentiam ostendit columba, quæ signavit permanentiam gratiæ super hominem Christum. Hinc in Christo atque Apostolis facta est apparitio seu missio duplex. In Apostolis quippe redundantiam locutionis signabant igneæ linguæ; redundantiam vero operationis, flatus qui a Christo capite venit in eos ad designandum descensionem potestatis a Christo in ipsos. (*Act.* II, 3. *Joann.* XX, 22.) Hæc Petrus.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **Quando et ad quos facta sit visibilis missio.** Et sicut habetur in littera, non est facta tempore veteris Testamenti, nec Sanctis legis Mosaicæ, nec modo communiter fit. — Sed objici potest, quia ut dictum est, visibilis missio fit ad demonstrandum exuberantiam gratiæ quæ datur in invisibili missione. Sed omnes viri heroici utriusque Testamenti habent plenitudinem gratiæ abundantiamque virtutum : ergo omnibus illis congruebat visibiliter mitti Spiritum Sanctum. — Et circa hoc quæritur, an beatissimæ Virgini facta sit missio illa. — Deinde quum visibilis missio multipliciter utilis sit, sicut nunc patuit, videtur quod ab initio debuerit fieri, et nunc merito fieret.

Ad hæc respondet Albertus : Missio visibilis Spiritus Sancti in veteri Testamento non potuit (id est, de congruitate non debuit) fieri : quia hæc missio est ad copiam gratiæ demonstrandam, et ad propagationem spiritualem pandendam, quæ non fuit, priori tabernaculo ac testamento adhuc statum habente. Debuit autem hæc missio fieri præcipue in exordio nascentis fidei ac primitivæ Ecclesiæ, cujus primi prælati ac prædicatores fuerunt quasi semen ex quo cresceret et multiplicaretur seges et fructus fidei atque fidelium. Jam autem tempus est colligendi quod seminatum est, magis quam seminandi. Cujus

exemplum datur in operibus rusticorum, A qui multa adhibent fomenta novellæ plantulæ, quæ non adhibentur arbori roboratæ : ergo et sic fieri congruebat in plantatione Ecclesiæ. Denique aliter convalescit fides, et aliter habet meritum : quia plantatur et convalescit ex auditu argumentorum suorum et visu miraculorum ; ex illis tamen non habet meritum, sed magis in quantum recedit a ratione ac visu, et tota innititur primæ veritati. Quum ergo visibilis missio sit ad fidei convalescentiam, exhiberi non debuit postquam fides con- B valuit. Missiones quoque Spiritus Sancti correspondent missionibus Filii. In missione autem Filii primo exhibitum est corporale, id est corporalis ejus præsentia, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in amorem invisibilium rapiamur. Postea expediebat Apostolis ut subtraheretur illa præsentia corporalis, quatenus sic omnino transiret affectus ad amorem invisibilis Deitatis. Ergo similiter fieri conveniebat in missione Spiritus Sancti, ut in principio Ecclesiæ exhiberetur visibilis C species, per quam sciretur inhabitatio Spiritus Sancti, et postea subtraheretur, ut in invisibili substantia Spiritus Sancti requiescamus. — Si autem objiciatur, quod adhuc (imo et semper) est tempus alios convertendi, et infideles trahendi ad fidem, ergo incessabiliter visibilis missio ista duraret : dicendum, quod quamvis omnis homo debeat alium vocare pro posse ad fidem et morum conversionem, non tamen oportet ut per miracula vocet : quia jam tanta fidelium multiplicatio testis est D veritatis fidei, et monstratrix miraculorum per quæ fides inducta est, quod in fidei diffusione tanquam in suo effectu satis relucent; sicque sufficit ad veritatem fidei ostendendam, in uno tempore miracula ac visibilia signa monstrasse, quia sicut per hæc fides semel probata est, sic in æternum probata erit. Idcirco quæ tunc facta sunt, jam sunt aliis referenda, non necessario iterum exhibenda : quanquam Deus omnipotens ex superabundanti frequenter interim iteraverit ea. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro tertio, scribens : Visibilis missio Spiritus Sancti dilata est usque ad Christi baptismum, quoniam redundantia gratiæ a Christo in mysticum corpus Ecclesiæ, facta est per Baptismum, cujus aqua tactu mundissimæ carnis Christi consecrata est ad abluendum peccata. Nec ante Incarnationem decuit fieri visibilem missionem : quia missio illa in quantum est missio, habere debet convenientiam cum mittente : quod fuit quando Deus Dei Filius per Incarnationem factus visibilis, misit donum suum, videlicet Spiritum Sanctum, visibili missione. Porro in quantum aliquid speciale superaddit missioni simpliciter dictæ, designat invisibilem missionem factam in collatione gratiæ singularis : quæ non convenit nisi tempori evangelicæ legis, quo est plenitudo temporis. Unde *Galat.* IV, 4. qui ante hoc tempus hujusmodi gratiam habuerunt, hoc fuit in quantum per fidem ad Ecclesiam pertinebant. In quantum etiam in missione visibili est evidens manifestatio divinæ personæ ac gratiæ ejus, sic convenit statui ac tempori evangelicæ legis, quo justitiæ Sol exortus illuminavit *Luc.* I, 79. sedentes in tenebris. In quantum vero est ibi non solum notificatio personæ missæ ei cui mittitur, sicut in invisibili missione, sed et omnibus sensibile illud signum cernentibus, sic designat excellentiam gratiæ, non* in personali perfectione, sed item secundum propagationem gratiæ ejusdem in alios per actus spirituales, id est per sacramenta atque doctrinam. Quumque secundum Apostolum, prius sit quod animale, deinde quod spirituale, modus iste *I Cor.* XV, 46. propagationis fidei ac gratiæ per spirituales actus in omnes gentes, convenit tempori spirituali evangelicæ legis, quemadmodum propagatio fidei cum propagatione carnis convenit priori statui animali legis Mosaicæ. Quum ergo ante Incarnationem non debuit esse visibilis missio, et post Incarnationem esset circumponere Filio

* non tantum

visibilem speciem, qui in natura assum- A pta visibilis factus est : ideo Filius non est missus visibili missione nisi in carne. Unde secundum naturam assumptam minor est Patre, imo et se ipso secundum quod Deus, quia vere factus est homo ; sed Spiritus Sanctus propter visibilem missionem non est minor Patre, quia non assumpsit formam in qua apparuit in unitatem personæ. Hæc Udalricus.

His consonant scripta Thomæ, dicentis : Primum Christo, deinde Apostolis facta est visibilis missio : quia per eos pluries et in B plures gratia est diffusa, secundum quod per eos Ecclesia est plantata. Et quamvis aliqui patres veteris Testamenti gratiam valde plenam sortiti sunt personalem, tamen quoniam nondum exstitit tempus gratiæ propter impedimentum originalis peccati, a quo natura humana necdum a Christo acceperat remedium ; idcirco non debuit tunc signari plenitudo gratiæ ut præsens, sed tantum ut futura : signari, inquam, in apparitionibus atque legalibus sacramentis. Ex alia quoque parte non C erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversæ gentes in Dei cognitione regenerantur ; sed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat : idcirco non debuit tunc signari gratia per visibilem missionem, quæ designat gratiam tendentem in alios. Hæc Thomas in Scripto.

Qui et in prima parte Summæ, quæstione quadragesima tertia, ait : Visibilis missio Spiritus Sancti non attenditur secundum imaginariam visionem, quæ est D prophetica visio : quia ut dicit Augustinus secundo de Trinitate, prophetica visio communiter non est exhibita corporalibus oculis per formas corporeas, sed in spiritu per imaginarias spiritualesve species. Columbam vero illam super Christum, et *Matth.* III, 16. ignem super Apostolos, oculis viderunt qui- *Act.* II, 3. cumque viderunt. Nec rursus ita se habuit Spiritus ad hujusmodi species, quemadmodum Filius ad petram de qua legitur, Petra erat Christus. *1 Cor.* X, 4. Illa enim petra jam actualiter erat, et per similitudinem actionis nuncupata est nomine Christi, quem designabat ; sed columba illa et ignis tantum ad significandum aliquid subito exstiterunt. Hinc videntur similia flammæ quæ *Exod.* III, 2. in rubo apparuit Moysi, atque columnæ *Ibid.* XIII, 21. quam populus sequebatur in eremo, fulguribus quoque et tonitruis quæ fiebant *Ibid.* XIX, 16. dum lex dabatur in monte : quia ad hoc rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid designaret ac prædiceret. Itaque missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas imaginarias, neque secundum sacramentalia signa novi aut veteris Testamenti, in quibus quædam res præexsistentes assumptæ sunt ad aliquid designandum ; sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur missus in creaturis quibusdam, tanquam in signis ad hoc specialiter factis. Hæc Thomas in Summa.

Concordat quoque Richardus : Quamvis, inquiens, aliqui sancti in veteri Testamento habuerunt plenitudinem gratiæ ad sufficientiam ac redundantiam, non tamen tunc erat status plenitudinis in se, nec redundationis in alios. Quumque visibilis missio Spiritus Sancti non tantum ostendat plenitudinem redundantiæ in persona ad quam fit, sed etiam tempus plenitudinis gratiæ ad redundantiam ; ideo patribus veteris Testamenti visibilis missio Spiritus Sancti aut Filii facta non est. Hæc Richardus.

Verum his objici potest, quia Spiritus Sanctus in Christi transfiguratione in nu- *Matth.* XVII, 2. be apparuit, missusque dicitur. Quum ergo in libris Numerorum ac Deuteronomii *Num.* IX, X, XII, XVI ; *Deut.* XXXI, 15. legatur nubes interdum descendisse et apparuisse super Moysen et Aaron ac Josue, videtur Spiritus Sanctus visibiliter missus ad eos. — Et respondendum, quod nubes illa descendit super illos ad designandum quod desuper protegerentur, seu quod ad officium præsidentiæ essent electi.

Nunc respondendum an sacratissimæ et incomparabili Virgini facta sit visibilis missio Spiritus Sancti.

Ad quod Thomas in Scripto : Inter ceteros quibus in die Pentecostes missus est Spiritus Sanctus, etiam visibilis missio beatissimæ Virgini facta est. Et quamvis ipsa singularem gratiæ plenitudinem fuerit consecuta, non tamen facta est ad eam missio visibilis specialis, quoniam sua gratia non ordinabatur ad plantationem Ecclesiæ per modum doctrinæ et administrationem sacramentorum. Unde Apostolus : Mulierem in ecclesia loqui non permitto. Hæc Thomas.

Act. II, 3.

I *Cor.* XIV, 34, 35.

De hoc demum in Summa sua, libro tertio, scribit Udalricus : Visibilis missio facta est ad gloriosam Dei Matrem, non ut per novam plenitudinem [Spiritus Sanctus] superinfunderet se illi, in quam jam supervenerat per totius suæ capacitatis repletionem; sed ut id quod præcesserat, demonstraret, sicut de Christo jam diximus. Hæc Udalricus.

Verum circa hæc dubitationes occurrunt. Quemadmodum enim in tractatu de Laudibus excellentissimæ virginis Mariæ multipliciter comprobavi, ipsa divinissima Virgo non solum habuit sapientiam et scientiam prout sunt dona gratiæ gratis datæ, secundum habitum, sed etiam secundum actum earum ; ipsaque docuit multas utriusque sexus personas per verba et scripta, id est epistolas, sicut et S. Ignatium : imo et B. Lucam evangelistam de multis secretis et Incarnationis mysteriis, quæ ipse præ ceteris descripsit Evangelistis, creditur instruxisse. Quotidie quoque seu tempore opportuno edocuit felicissimum illud collegium centum viginti virginum ejus obsequio atque regimini deputatarum : quanquam Albertus in tractatu suo de Laudibus Deiferæ ac præstantissimæ Virginis, Thomas quoque in tertia parte Summæ suæ, aliter videantur sensisse; quorum scriptis in prætacto libello respondi. In quo item opusculo ex scripturis fide dignis retuli et probavi, quod divinus Dionysius quadam vice Terram sanctam intravit, et Joannem accessit apostolum, rogans ut eum ad sanctissimæ Virginis Christiferæ præsentiam et conspectum introducere dignaretur. Quo facto, illustrissima ac honestissima Virgo in tanto splendore, sublimitate et gloria ostensa fuit magno Dionysio, quod præ stupore ruens in terram, defecit, et reversus ad se, dixit : Nisi ex ratione et fide agnoscerem invisibilem Deum, non aliam putarem Deitatem quam virginem hanc sublimem. An vero apparitio ac manifestatio illa, quæ utique facta fuit ad declarationem eximiæ sanctitatis, dignitatis et gratiæ præclarissimæ Virginis, debeat dici visibilis missio Spiritus Sancti, disputantibus desero. Mihi tamen videtur quod imo ; et forsan (ut pie credendum censetur) frequenter ita ostensa est atque circumdata lumine copiosissimo improvise inventa, præsertim quum et aliæ quædam utriusque sexus personæ sic circumdatæ luce superna visibili interdum inventæ ac visæ legantur.

Præterea circa verba Udalrici dicendum reor, quod præelectissima Virgo quamdiu vixit in corpore adhuc mortali, fuit viatrix, quamvis certissime credatur interdum rapta in divitias gloriæ Dei usque ad summæ Trinitatis visionem per speciem, multo utique clarius, et ut puto, multo frequentius ac diuturnius, quam Paulus aut Moyses. Reducta tamen ab hujuscemodi contemplatu, ambulabat per fidem, et fuit viatrix atque promeruit et profecit in exercitiis actibusque virtutum, et sic crevit in gratia; et ut in sermone de Assumptione sanctus fatetur Hieronymus, novis quotidie cremabatur ardoribus, ad Filii quoque sui clarissimum ac indesinentem intuitum affectuosissime suspiravit. Non ergo sic fuit tota ejus repleta capacitas, quin vere his modis profecerit; nec quisquam Apostolorum in die Pentecostes tantum supernorum sumpsit incrementum charismatum, ut gloriosissima Virgo. In Christo autem tota rationalis animæ capacitas fuit repleta dono gratiæ ac lumine gloriæ ab Incarnationis exordio. Quemadmodum autem anima Salvatoris et anima benedictissimæ suæ Matris sunt speciei

II *Cor.* XII, 2. *Exod.* XXXIII, 11; *Num.* XII, 8.

unius, ita ejusdem naturalis capacitatis. Gratia autem Virginis matris gratia Filii Dei ineffabiliter minor est : quomodo ergo fuit tota capacitas ejus impleta?

Durandus quoque inductis secundum Thomam, Albertum, et eorum sequaces, concordat.

Præterea circa hæc refert Ægidius S. Thomæ positionem jam scriptam, quam dicit insufficientem : quia ex ea (ut asserit) sequeretur quod etiam modo fierent visibiles missiones Spiritus Sancti, quum sit tempus plenitudinis, et reperiantur aliqui gratia pleni qui sunt in statu docentis et sacramenta administrantis. Hinc Ægidius tertium superaddit, affirmans ad visibilem illam missionem requiri fidei inchoationem, ut scilicet hi propter quorum ædificationem fit visibilis missio, sint manuducendi seu in via manuductionis ad fidem, non manuducti.

Verum si positio Thomæ integre inspiciatur, ipse quoque hoc tertium exprimit in quantum exigitur. Ait quippe in solutione tertii argumenti propositæ quæstionis : Duplici ratione non oportet modo fieri visibilem missionem ut tunc : primo, quia fide nunc innotescente et publicata, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quæ sunt charismata gratiarum; secundo, quoniam signa illa et visiones fuerunt quasi argumenta fidei, ideo non oportet eam rursus probari per illa. Et quamvis Thomas in corpore solutionis non exprimit nisi duo, tamen tertium non excludit, et sicut jam patuit, paulo post satis exprimit illud; et multo cautius loquitur quam Ægidius.

Imo in responsione sua multa ponit Ægidius quæ non sonant. Siquidem inter cetera fatur : Exteriora signa sunt via manuducendi populum ad intellectualem cognitionem; sed quum homines sunt manuducti, signa cessare debent, eo quod postmodum non juvent. — Istud inepte prolatum probatur. Miracula namque et signa valent non solum ad infidelium con-

A versionem ad fidem, sed item ad fidelium confirmationem in fide, ad admirationem omnipotentiæ Dei, et ad provocandum compunctionem credentium : quod totum ad experientiam patet. Hinc enim beatissimi viri, Servatius, Martinus, Bernardus, Franciscus, et alii pene innumerabiles, maximam habuerunt audientiam reverentiamque in populo, et discordes concordaverunt, plurimos converterunt, religiones et claustra instituerunt, quoniam instar Apostolorum abundaverunt miraculis. Si autem, ut scri-
B bit Ægidius, debuerunt signa atque prodigia nunc cessare hominibus introductis ad fidem, sequi videbitur quod Deus per præfatos et alios evangelicæ legis Sanctos, superflue et infructuose fecit signa, miracula et portenta : quod nullus sani cordis admittet.

Deinde ait Ægidius : Nunc signis et miraculis non indigemus, imo impedimenta præstarent : quia dum quis exterioribus signis vacat, ab intellectu interiori retrahitur. — Contra hoc facile esset multa in-
C ducere, etiam ex verbis sancti doctoris Theodori, qui conscribit quemadmodum homines etiam fideles, aviditate videndi miracula undique confluunt et a remotis concurrunt. Unde et de Judæis Apostolus dixit : Signa quærunt. (I Cor. I, 22.) Sed et sancti viri, Gedeon, Ezechias, ac alii quidam, signa petierunt sibi ostendi. (Judic. VI, 17; IV Reg. XX, 8.) Denique fideles quamvis virtuosi, tamen ex exterioribus et sensibilibus ad interiora et divina eriguntur ac sursumducuntur; et adspiciendo signa, portenta, miracula, valide inflam-
D mantur, ac Deum in suis collaudant effectibus, præsertim supernaturalibus, sanctosque viros miraculis coruscantes, mente et corpore assequuntur. Unde et S. Bernardo apostolico viro interdum per septem milliaria obviasse leguntur. Nec verum est quod exteriora miracula ab intellectu spiritualium retrahunt : imo ad ea contemplanda inducunt. Unde et in Evangelio de credentibus fertur Judæis, quod omnis plebs ut vidit, dedit laudem Deo. (Luc. XVIII, 43.) Verum ut docet Alexander, exteriora signa dupli-

citer possunt considerari : primo, ut sunt quidam effectus in se; secundo, ut sunt supernorum signa charismatum et supernaturalia opera. Quamvis ergo primo modo pensata, a divinorum impediant contemplatu; tamen secundo modo considerata, ad omnipotentiæ Dei admirationem atque ad suæ bonitatis inducunt recentem fervidumque amorem. Imo nec viri heroici et perfecti queunt indesinenter divinorum et immaterialium contemplationibus immorari. Unde quod ait Ægidius, Dum quis exterioribus sensibus vacat, ab interiori retrahitur intellectu : verum est, nisi sensus et sensibilia ad intellectum ac intelligibilia referat; aliter falsum esset, quum et Isa-
Is. LI, 6. ias sanctus hortetur : Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit hæc.

Insuper addit Ægidius, quod hi quibus fit visibilis missio, non debent jam esse manuducti ad fidem : propter quod facta non fuit beatæ Virgini. — Cujus dicti error jam patuit. Ad minus enim cum sanctis Apostolis incomparabili Matri Verbi æterni facta est missio in die celeberrimo Pentecostes. Sed et Petrus diaconus vidit ad aures B. Gregorii columbam pulcherrimam : qua significabatur quod ex inspiratione Spiritus Sancti inhabitantis gratiose mentem Gregorii, idem vir sanctus scripsit. Sic et super S. Fabianum in præsentia populi descendit columba, ostendens eum per merita vitæ summo dignum pontificatu. Consimilia aliis Sanctis contigisse noscuntur etiam infra breve tempus, qui et multis tempore isto fulserunt miraculis et refulgent.

Solutio autem objectorum ex præinductis jam plana est.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **In quibus speciebus apparuit ac missus est Spiritus Sanctus, et a quo formatæ sunt species illæ; an etiam habebant veritatem naturæ rerum quarum sunt species.**

Quemadmodum autem in textu habetur, visibiliter missus est Spiritus Sanctus in specie columbæ et nubis ac flatus. Videtur autem quod in tam vilibus speciebus mitti non debuit; et quum Filio minor non sit, non debuit mitti in specie viliori quam in qua missus est Filius, qui in rationali missus est creatura, puta in humanitate assumpta.

In hac quæstione tria tanguntur : primum, quæ sunt corporales formæ in quibus est missus; secundum, a quo formæ illæ formatæ sunt; et an habuerunt vere naturam rerum quas præferebant.

Ad primum Thomas respondet : Visibilis missio fit ad significandum plenitudinem gratiæ redundantis in multos. Gratia autem redundat in alios dupliciter, scilicet per instructionem et operationem, secundum quod ille in quo est gratiæ plenitudo habet se aliquo modo efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiæ fuit in Christo : quoniam ipse nos per suam doctrinam ad Dei cognitionem adduxit; ipse quoque in quantum Deus, dedit gratiam effective, et in quantum homo, per modum meriti. Hinc ad designandum gratiam redundantiæ ejus in nos per modum operationis, facta est missio visibilis in baptismo : quia tunc ipse a baptismo nihil accipiens, tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis, efficienter ut Deus, meritorie ut homo. Hinc in specie columbæ facta est ad eum *Matth.* III,
missio Spiritus Sancti ad spiritualem suam 16.
fecunditatem significandam : quia columba est fecundissimum animal. Propter quod et Pater tunc apparuit in sono vocis, naturalem filiationem ipsius protestans ac dicens : Hic est Filius meus dilectus. Ad *Ibid.* 17.
cujus filiationis similitudinem per gratiam baptismalem in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur ad Romanos : Quos *Rom.* VIII,
præscivit, et prædestinavit conformes fieri 29.
imaginis Filii sui. Porro ad insinuandum

redundantiam gratiæ ejus in alios per modum doctrinæ, apparuit Spiritus Sanctus super ipsum in lucida nube, cujus est lumen spargere. In quo designatur effusio doctrinæ per prædicationem. Idcirco quum vox Patris super ipsum intonuisset, Hic est Filius meus dilectus, adjecit : Ipsum audite. (*Matth.* XVII, 5.) Non ergo oportuit visibilem missionem fieri super Christum in sua conceptione ; sed tunc quando gratia ejus cœpit præfatis modis in alios redundare. — Apostolis quoque bis facta est visibilis missio. Primo, ad insinuandum redundantiam gratiæ ex eis per operationem in administratione sacramentorum. Quæ missio facta est in specie flatus, ut fertur apud Joannem. (*Joann.* XX, 22.) Unde subjungitur ibi, Quorum remiseritis peccata, etc., (*Ibid.* 23.) ut ostenderetur quod talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu Capitis, utpote Christi, in quem devenit immediate a Patre. Hinc in Christo significabatur auctoritas ista per volatum columbæ desuper venientis, in Apostolis vero per speciem flatus a Christo procedentis. Secundo facta est ad eos missio visibilis ad denotandum redundantiam gratiæ per modum doctrinæ, in die Pentecostes. (*Act.* II, 1.) Idcirco apparuit super eos in igneis linguis, (*Ibid.* 3.) ut essent verbis proflui caritateque fervidi, proximorum salutem zelantes. — Siquidem species illæ in quibus Spiritus Sanctus apparuit, signabant effectus Spiritus Sancti, secundum quos Spiritus Sanctus dicitur multiplex, quamvis in sua essentia unus sit : idcirco in pluribus apparuit speciebus ac pluries. Unde et in irrationalium creaturarum apparuit ac missus est formis quæ Spiritus Sancti effectus magis designant. Quod ideo quoque effectum est, quia ut secundo de Cœlesti hierarchia capitulo Dionysius protestatur, inferiores creaturæ eo ipso quo magis distant a participatione perfecta divinorum, congruentius manifestant divina : quia non potest ex hoc error oriri propter evidentem distantiam talium a divinis. Qui error facilius posset accidere, si per nobiles creaturas signarentur divina : A ut si appareret persona divina in stella vel nobiliori natura, posset quis æstimare divinum quid esse in illis. Hæc Thomas in Scripto.

Circa hæc quærit Petrus : Cur Filius apparuit in sola creatura rationali, Pater in sola audibili, puta in voce, saltem in novo Testamento, Spiritus Sanctus in creatura visibili irrationali? Et respondet : Pater apparuit ad demonstrandum Filium : quod non potuit expressius fieri quam voce, item propter auctoritatem principii com- B mendandam, quoniam Pater intra se loquendo genuit Filium, qui est Verbum. Filius vero apparuit ut mediator Dei et hominum tantum, (*I Tim.* II, 5.) non irrationalium creaturarum : taliter autem mediare non convenit Verbo æterno nisi in rationali natura. Spiritus Sanctus autem missus est atque apparuit in creatura sibi suppositaliter non unita : ideo magis competebat ei in creatura apparere irrationali, quæ plus conveniebat significationi institutivæ. In toto quoque animali, videlicet in columba, (*Matth.* III, 16.) C apparuit super Christum, ad significandum in ipso universitatem gratiæ ac virtutum, plenitudinemque spiritualium sensuum. Per columbam vero significabatur in Christo innocentia naturæ, fecunditas gratiæ, sacrificium redemptionis humanæ : est namque columba animal innocens, fecundum, et immolaticium. Super Apostolos autem, in quibus fuit gratia particularis, apparuit Spiritus Sanctus in parte animalis, puta in linguis. (*Act.* II, 3.) Hæc Petrus.

Hic quærit Richardus, an quælibet spe- D cierum in quibus missus est Spiritus Sanctus, fuerit res vere corporalis. Ad quod respondet quod imo, ita quod exteriori sensu potuit apprehendi, quemadmodum columna nubis filios Israel ducens, (*Exod.* XIII, 21.) et ignis rubi. (*Ibid.* III, 2.) De quibus omnibus secundo de Trinitate loquitur Augustinus : Species illæ corporales ad demonstrandum quod opus fuit, subito apparuerunt ; et peractis suis ministeriis, esse mox destiterunt. Hæc Richardus.

Concordat quoque Durandus jam dictis.

Præterea circa hæc quærit Albertus : Quare tantum in his tribus speciebus manifestatus est Spiritus Sanctus, videlicet in specie columbæ, in linguarum specie ignearum, et in specie flatus? Ad quod respondet : In Spiritu Sancto tria accipiuntur, videlicet persona, processio, et ratio doni. Si attendatur ratio suæ personalitatis, sic caritas est, et convenientiam habet cum igne. Effectus autem istius divini ignis, fuit conversio mundi ad fidem
Act. II, 3. et Dei amorem. Idcirco apparuit in igneis linguis : quæ super discipulos illos sedebant, quatenus sessio significaret permanentiam Spiritus Sancti in Ecclesia. Si vero attendatur Spiritus Sanctus in donis suis, sic significatur in columba : quæ fecunda et simplex est, gemens et sine felle atque malitia ; et talia fiunt corda humana per Spiritus Sancti dona. Si attendatur modus processionis Spiritus Sancti, significatur per flatum : quia procedit a Patre ac Filio ut spiritus vitæ ac sanctitatis, conferens toti Ecclesiæ sensus spirituales ac motum. — Hæc Albertus, qui de his plurima scribit, sed sententialiter exstant præhabita.

Verumtamen ei quod ait Albertus, Spiritum Sanctum in his tribus speciebus tantum manifestatum, objici potest quod secundum expositores, in Christi transfi-
Matth. XVII, 5. guratione apparuit in nube : quia et proprietates ac actus Spiritus Sancti per nubem lucidam congrue designantur. Nubes quippe refrigerat, ardorem solis contemperat, terram compluit et fecundat, ac lucem dispergit : quæ omnia spiritualiter conveniunt Spiritui Sancto.

Porro Bonaventura hic scribit : Finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem. Ideo modus apparitionis Spiritus Sancti sumendus est juxta finem apparitionis. Apparuit autem Filius in carne ut esset mediator ; Spiritus Sanctus vero ut
Joann. XVI, 13. doctor, juxta illud : Docebit vos omnem veritatem. Ad mediationem autem requiritur extremorum separatorum quædam conjunctio : ideo Filius Dei rationali cre- A aturæ per unionem hypostaticam se univit. Ad eruditionem autem ignorantium opus est signo : ideo Spiritus Sanctus apparuit in creatura ut signatum in signo. Quumque nihil sit Deo hypostatice unibile nisi beatificabile, et hoc solum est substantia rationalis; ideo Filius in substantia rationali solum apparuit. Quoniam vero usui significationis puræ convenit creatura irrationalis magis quam rationalis : ne forsan crederetur unita, et non tantum significans, ideo Spiritus Sanctus apparuit B in creatura irrationali quæ aliquo modo significaret, sicut flatus designat spirationem, ignis dilectionem. Rursus, quoniam ad perfectam mediationem requiritur quod mediator sit unus et unio inseparabilis, ideo apparitio Filii fuit singularis et indivisibilis. Econtra, quum Spiritus Sanctus non queat perfecte significari in uno signo, oportuit eum per plura significari : propter quod in diversis speciebus est missus atque apparuit, Filius vero in sola humanitate assumpta. Illis vero spe- C ciebus Spiritus Sanctus fuit unitus non secundum veritatem, sed intentionem, utpote non in unitate personæ, sed ut signo. — Quod si quæratur unde proveniebat unio talis : dicendum quod dispositive a proprietatibus creaturæ, quæ per suas proprietates apta fuit Spiritus Sancti declarare personam, ut flatus spiritum, ignis amorem, columba spiritualem fecunditatem. Completive autem venit ex ordinatione divina, quæ ordinavit creaturas illas ad hoc, non factas instituendo, sed simul D formando atque instituendo, quia ad hoc solum eas formavit ut significarent : ideo columba et ignis cum apparitione cœperunt ac desierunt. — Præterea, si quæratur quare tot modis apparuit Spiritus Sanctus : dicendum quod juxta præhabita, apparitio Spiritus Sancti fuit ad manifestandum plenitudinem redundantiæ gratiæ. Et quoniam redundantia illa est triplex, ideo tribus modis apparuit. Est enim plenitudo gratiæ per redemptionem : et hæc fuit in Christo; estque gra-

tia ista perfecta. Idcirco in Christo manifestata est per columbam, quæ fuit pretium
Luc. III, 22.
redemptionis primogenitorum, et erat animal integrum ac perfectum.
Lev. XII, 6, 8.
Est etiam plenitudo gratiæ per influentiam vitæ quantum ad sensum et motum : et hoc est per sacramenta Ecclesiæ. Quæ plenitudo sacerdotibus inest : ideo primis illis sacerdotibus, puta Apostolis, datus est Spiritus Sanctus in specie flatus. Nam ut
Joann. XX, 22, 23.
ait Joannes : Insufflavit in eos, dicens : Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Tertia est plenitudo per cognitionis administrationem sive doctrinam. Quæ plenitudo excellenter fuit in primis illis prædicatoribus, puta Apostolis : hinc Spiritus Sanctus apparuit
Act. II, 3.
eis in igneis linguis. Hæc Bonaventura.

Insuper ad secundam hujus quæsiti partem, videlicet cujus ministerio aut causalitate formatæ sunt species illæ, respondet hic Thomas : De hoc est duplex opinio. Una dicentium quod in hoc differunt apparitiones novi Testamenti ab apparitionibus veteris, quod apparitiones veteris Testamenti sunt factæ per angelos, ut Sancti communiter dicunt, apparitiones vero novi Testamenti per ipsas divinas personas. Idcirco in istis apparitionibus ipsæ divinæ personæ dicuntur missæ, non angeli; in illis autem apparitionibus angeli missi sunt, non divinæ personæ. Alii dicunt quod utræque apparitiones ministerio factæ sint angelorum. Videntur vero utrique quantum ad aliquid dicere verum. Nam et in apparitione veteris Testamenti et in missione visibili novi Testamenti, duo considerantur : videlicet id quod extra apparet, et item id quod intus efficitur seu factum significatur. Diversimode tamen, quia in apparitione veteris Testamenti illud extra apparens non refertur ut signum ad id quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, aut aliquid tale. Hinc id quod interius est, nil aliud est quam ipsa cognitio aut illuminatio animæ de rebus quæ per

A exteriora signa signantur. Et quia secundum B. Dionysium, illuminationes divinæ per angelos sanctos descendunt in nos,
De Cœlest. hier., cap. IV.
ideo ministerio angelorum in illis apparitionibus utrumque est factum, videlicet et id quod exterius fuit, et quod interius. Ideoque nullo modo fuit ibi missio divinæ personæ, quæ tantum attenditur secundum immediatum effectum personæ divinæ. In missione autem visibili, id quod extra apparet, est signum ejus quod interius factum est vel tunc vel ante. Unde
B interius ponitur non tantum cognitio aliqua, sed effectus aliquis gratiæ gratum facientis, qui est immediate a divina persona, quæ et ratione illius effectus mitti asseritur; quantum vero ad id quod exterius est, angeli ministerium habent. Unde in Moralibus loquens Gregorius de voce qua Pater respondit Filio, Et clarificavi,
Joann. XII, 28.
et iterum clarificabo, ait : Pater de cœlestibus loquens, verba sua quæ ab hominibus audiri voluit, administrante rationali creatura, utpote angelo, formavit. Et
C eadem est de aliis ratio.

Si autem objiciatur, quoniam angelus ut motor unitur corpori quod ab ipso formatur : si ergo species illæ in quibus Spiritus Sanctus visibiliter missus est, ab angelo sunt formatæ, tunc sunt corpora assumpta ab angelis; sicque dicetur in eis mitti angelus, non divina persona. — Secundo, quia si res illæ corporeæ in quibus visibiliter missus est Spiritus Sanctus, ab angelis sunt formatæ, apparet quod et corpus humanum in quo visibiliter mis-
D sus est Filius, sit formatum ab angelis.

Respondendum ad primum, quod quamvis angelus formet speciem exteriorem, non tamen interiorem producit gratiæ gratum facientis effectum, ob quem mitti persona perhibetur divina; nec est inconveniens ut persona divina et angelus simul mittantur. — Ad secundum, quod corpus a Filio in unitate personæ assumptum, non decuit ob suam dignitatem formari nisi immediate a Deo. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in Summæ suæ prima parte, quæstione quadragesima tertia : Illæ, inquit, creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad personam angeli designandam, sed Spiritus Sancti. Quumque Spiritus Sanctus fuerit in illis creaturis sicut signatum in signis, idcirco secundum eas Spiritus Sanctus est missus, non angelus. Propter quod tertio de Trinitate loquitur Augustinus : Quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per angelos.

Circa hoc scribit Richardus : Videtur mihi quod species illæ in quibus missus est visibiliter Spiritus Sanctus, formatæ sint a Deo, mediante angelico ministerio, quamvis Deus per se immediate eas facere potuisset; sed ad ostendendam suæ affluentiam bonitatis, voluit eas formare per causas secundas. Unde et quarto capitulo de Angelica hierarchia S. Dionysius contestatur : Docet et hoc sapienter Theologia, per angelos eam ad nos legem provenire, ac secunda reduci in Deum per prima. Hinc tertio de Trinitate Augustinus fatetur : Omnia quæ patribus visa sunt quum Deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam præsentaretur, per creaturam facta manifestum est, etsi nos latet qualiter angelis ministris fecerit ea. Quarto quoque de Trinitate disseruit Augustinus : Si quæritur qualiter facta sit vox Patris qua manifestatus est Filius, vel species corporalis qua ostensus est Spiritus Sanctus, per creaturam hæc facta non dubito. Nec obstat quod rursus tertio de Trinitate fassus est Augustinus : Sermo (inquiens) novi Testamenti, non per angelos sed per Filium factus est. Hoc equidem dixit Augustinus de verbis evangelicæ legis quæ Filius Dei proprio ore inter homines conversando deprompsit. — In illis autem formis et creaturis angeli apparuerunt et locuti sunt ut servi atque vicarii Dei, Deum repræsentantes, nec quasi in propria persona loquentes. Ideo actio et locutio attribuuntur Deo, non angelo. Rursus, quamvis
A apparitiones factæ sint per angelos in veteri lege, nobiliores tamen sunt apparitiones factæ in evangelica lege, etiam illæ in quibus missus est visibiliter Spiritus Sanctus in irrationalibus creaturis : quia expressius nobiliorique modo et magis de propinquo repræsentabant. Hæc Richardus.

Concordat Udalricus in Summa sua, scribens libro tertio : De speciebus sensibilibus in quibus Deus apparuit, dico quod ministerio angelorum sint factæ. Et si fu-
B erunt vere corporales naturæ, sicut de apparitionibus visibilium diximus missionum, tunc peracto suo officio disparuerunt, ne naturaliter et non miraculose ad solum prædictum officium crederentur factæ si manerent, et redactæ fuerunt in materiam ex qua erant formatæ. Non enim consuevit Deus in miraculis suis novas creare materias, sed factas ut voluerit transformare, ut patet in conversione *Joann.* II.
aquæ in vinum, multiplicationeque pa- *Ibid.* VI.
num. Eadem ratione, quum disparere fa-
C cit formatum ex materia, non redigit in nihil, sed in materiam de qua fuit formatum. — Hæc Udalricus. Cujus ultima verba, quod scilicet Deus in suis miraculis non consuevit materias novas creare, recitative commemoro : quia et aquam copiosam toti multitudini filiorum Israel ac *Num.* XX, 11.
jumentis ejus sufficientem videtur non sine creatione novæ materiæ produxisse de petra. Sed hoc suo loco discutiendum servetur.

His autem quæ dicta sunt de formatione
D corporalium rerum in quibus fit visibilis missio per ministerium angelorum, concordat Ægidius, aliique doctores communiter.

Nunc respondendum ad tertium hujus quæsiti, an scilicet res et species illæ in quibus visus est et apparuit Spiritus Sanctus, fuerunt vere tales quales esse videbantur, an scilicet fuit vera et viva columba, verusque ignis et linguæ. De quibus quæsitis opiniones sunt variæ, nec videtur inde certitudo haberi.

Ait quippe hoc loco Albertus : Columba illa species fuit columbæ, non verum naturaleque animal. Sancti namque affirmant quod peracto suo obsequio in pristinam materiam sit reversa. Si demum quæratur a quo illa movebatur columba : dicendum, quod illud quod movetur a motore intrinseco et unito motuque processivo, est animal ; sed ita non movebatur illa columba, imo movebatur a motore non unito sibi : qui motor fuit voluntas Dei, cui cuncta obediunt. Hæc Albertus.

Verum in hac re discipulus et imitator ejus Udalricus aliter sensisse videtur. Ait namque in Summa sua, tertio libro : Apparitiones et missiones novi Testamenti sunt factæ in rebus habentibus veritatem suæ naturæ, ita quod voces in quibus se Pater ostendit, veræ voces fuerunt ; et flatus et columba et ignis in quibus Spiritus Sanctus est missus atque apparuit, veritatem suorum naturalium habuerunt. Aliter quippe non habuissent proprietates illas consequentes rerum illarum naturas, per quas proprietates designabatur et monstrabatur Spiritus Sanctus et effectus ei appropriatus. Quumque ratione significationis illius, hæc persona divina magis quam alia dicatur in his creaturis esse, signari, mitti et apparere ; sine hoc, id est sine veritate rerum et naturarum illarum, non posset apparitio vel missio hæc dici hujus personæ, quamvis his plurimi contradicant. De Filio autem non est dubium quin in veritate humanæ naturæ sit missus. Hæc Udalricus.

At vero Thomas de hac re in diversis locis diversimode invenitur sensisse. Nempe hoc loco et in prima parte Summæ, tenet quod non fuit vera columba nec verus ignis ; sed in tertia parte Summæ suæ tenet oppositum. Scribit ergo hoc loco : Columba illa non fuit animal verum, sed tantum similitudo columbæ visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc appropriata. Nec fuit fictio ibi aut ludificatio aliqua : quoniam similitudo illa columbæ non ostendebat aliquam veritatem

A in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum correspondebat signo et res similitudini. Quemadmodum aliquis loquens per metaphoricas locutiones non mentitur : non enim sua locutione audientes intendit ducere in res quæ per nomina designantur, sed potius in illas res quarum res illæ significatæ per nomina similitudinem habent. Conformiter dicendum de igne. Hæc Thomas in Scripto. — In prima vero parte

B Summæ suæ, quæstione quadragesima tertia, consonanter his loquitur.

Verum in tertia parte Summæ* tenet contrarium. Quo ait : Non decebat ut Filius Dei, qui est Veritas Patris, aliqua deceptione aut erroris occasione uteretur. Propter quod non phantasticum, sed verum corpus assumpsit. Et quia Spiritus Sanctus dicitur Spiritus veritatis, etiam ipse veram columbam formavit in qua appareret, quamvis non assumpserit eam in unitatem personæ. Unde in libro de

*quæst. 39.
I Joann. v, 6.
Joann. xvi, 13.

C Agone christiano asserit Augustinus : Neque hoc ita dicimus, ut Dominum nostrum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum Sanctum vero fallaciter apparuisse oculis hominum ; sed ambo corpora illa credimus esse vera. Quibus verbis subjungit : Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei, sic etiam non oportebat ut eos falleret Spiritus Sanctus ; sed omnipotenti Deo, qui naturam universam fabricavit, non fuit difficile ex nihilo verum corpus

D columbæ sine aliarum ministerio columbarum figurare, sicut nec fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ sine semine formare, quum creatura corporea et in visceribus Virginis ad formandum hominem, atque in mundo ad formandum columbam, imperio ac voluntati Dei serviret. Hæc Thomas.

Hinc scribit Durandus : Utrum species illæ fuerunt veræ res an non, non potest omnino certitudinaliter sciri, quum quæstio sit de facto. Si enim esset de possi-

bilitate, esset facile respondere. Potuit namque Spiritus Sanctus apparere in vera columba, et item in sola specie seu similitudine columbæ, sicque de aliis. Sed quoniam quæritur quid de facto fuerit, sufficit ad hoc dare persuasionem probabilem. Est ergo notandum quod aliquid potest dici non vera res dupliciter : uno modo, quia non est aliquid in re extra, sed tantum in imaginatione ; alio modo, quia licet sit aliquid in re extra, non tamen est tale quale apparet. Si quæstio intelligatur primo modo, dicendum quod res illæ fuerunt veræ res extra, ut columba et flatus. De igneis autem linguis movet secundo de Trinitate Augustinus dubitationem, an solum fuerint in apparitione
Act. II, 3. imaginaria, quia Scriptura dicit : Apparuerunt illis dispertitæ linguæ. Nec tamen determinat ibi quid sit inde tenendum, quoniam apparitio in Scripturis interdum vocatur imaginaria visio, interdum visio rei exterius exsistentis. Probabilius tamen tenetur quod illæ linguæ fuerunt vere ad extra : quoniam juxta præhabita, ex hoc dicitur visibilis missio, quoniam fit sub signo visibili exteriori et corporali, nec imaginaria visio sufficit ad rationem visibilis missionis. — Si autem quæstio intelligatur secundo modo, an scilicet res illæ tales fuerunt ut videbantur, an scilicet erant vera columba et verus ignis : dicendum, quod probabiliter quibusdam videtur quod erant tantum similitudines rerum extra ostensæ in materia aliqua. Missio namque visibilis fit ad hoc ut credatur ei cui fit missio illa, tanquam habenti ministerium doctrinæ ac prædicationis. Sed magis creditur ei ex hoc quod signum visibile est similitudo quædam ostensa in materia aliqua, quam si esset res vera qualis apparet. Verbi gratia, si fuisset vera columba quæ apparuit super Christum, quæ peracto officio avolasset, creditum fuisset quod forsan a casu advenisset. Ex hoc autem quod apparuit subito, atque peracto suo officio repente disparuit, magis patuit esse miraculum. Ideo

A magis decuit tales apparitiones fieri per rerum similitudines, quam per res ipsas : sicut et apparitiones angelorum sanctorum fiunt in corporibus quæ videntur esse humana, et tamen non sunt. Clarum est etiam quod nubes lucida non fuit talis quales ceteræ nubes, videlicet causata ex vaporibus elevatis ex aquis ; sed erat quasi quædam subita condensatio aeris cum refulgentia radiosa : sicut nec vox tunc audita, fuit vox vera, utpote rei animatæ, quamvis fuerit verus sonus similis voci
B humanæ, ex determinata aeris percussione formatus. Ignis quoque qui apparuit super Apostolos, non videtur fuisse verus ignis : non enim combussit, nec Sancti dicunt eum miraculose impeditum a combustione. Sed flatus in quo datus est Spiritus Sanctus, potuit verus exstitisse flatus. Porro aliis apparet quod columba illa fuit vera columba : quod expresse tenet Augustinus in libro de Agone christiano, et etiam frater Thomas in tertia parte, tricesima nona quæstione, quamvis in Scripto
C primi teneat id quod dictum est prius. Hæc Durandus.

Demum Ægidius : Secundum diversas, inquit, Spiritus Sancti missiones, diversimode est loquendum de speciebus in quibus apparuit Spiritus Sanctus, an fuerint corporales, an imaginariæ tantum. Siquidem de columba planum est quod corporali apparuit specie : quoniam scriptum est columbam illam descendisse cor- Luc. III, 22.
porali specie. Sed prout apparuit in lin- Act. II, 3.
guis igneis dispertitis, magis consonum
D textui videtur visionem illam factam secundum imaginarias species : quia non legitur quod viderunt hujusmodi linguas, sed quod apparuerunt eis, vel secundum aliam translationem, visæ sunt illis linguæ. Sic namque consuevimus loqui quum secundum imaginationem aliqua vidimus. Sicque esset dicendum linguas illas fuisse solum in imaginatione secundum phantasticum organum. Hæc Ægidius.

Verum, ut modo probatum est, verius est censendum quod linguæ illæ vere cor-

poraliter forinsecus videbantur. Et hoc A credi necessarium reor, si rite pensetur Act. II, 3. Scriptura, quæ ait verissime, quod sedit supra singulos eorum, id est, ipse Spiritus Sanctus in illis linguis sedit super discipulos et ceteros inibi congregatos, ut per ipsam exteriorem sessionem ostenderetur in eorumdem quiescere cordibus, quemadmodum in Evangelio recitatur Spiritus Luc. III, 22. Sanctus corporali specie sicut columba descendisse super Christum, atque mansisse super ipsum. Dictum est quoque quod missio visibilis fit ad ostendendum aliis exuberantem gratiam esse in his ad quos fit missio ipsa : hoc autem exteriori sensibili signo aptius demonstratur. Sed et Gregorius ait in homilia, quod foris apparentibus igneis linguis, intus facta sunt corda flammantia. Item Hieronymus super Matthæum affirmat simpliciter ignem super credentes sedisse.

Hinc Richardus : Quælibet, ait, species in qua refert Scriptura Spiritum Sanctum esse missum, vere fuit res corporalis quæ sensu particulari potuit apprehendi. Hæc Richardus : qui tamen tenet quod columba illa et ignis non erant veram et specificam columbæ ac ignis naturam habentes.

Præterea omnibus his pro posse attentis, verius reor quod erant vere atque univoce columba et ignis, flatus ac nubes : tum propter auctoritatem Augustini id aperte insinuantis; tum propter rationes quas ad hoc Augustinus inducit, et quas Thomas in tertia parte Summæ tangit ac sequitur; tum quia per veram columbam verumque ignem, proprietates, virtutes et actiones adorandi Spiritus Sancti multo convenientius ac verius designantur, quam per similitudines eorumdem, quemadmodum proprietates Christifidelium multo aptius veriusque notantur per veras oves et agnos, quam per solas ipsorum similitudines seu picturas. Imo similitudines rerum directe et immediate non designant nisi res ipsas quarum sunt similitudines. Quum ergo in illis speciebus et rebus missus sit Spiritus Sanctus, quæ proprietates, virtutes et actus ipsius evidentius signant, patet (ni fallor) quod vera et viva fuit illa columba supernaturaliter facta. Ad cujus corpus formandum ministerium exhibuit angelus. Animam vero ejus non videtur in instanti potuisse educere neque creare; an vero in tempore perbrevi per applicationem activorum et passivorum, disputantibus derelinquo. Verum divina omnipotente virtute celerrime fieri quivit quod per naturales B causas fit successive.

Argumentorum hinc inde tactorum solutio patet ex dictis. Atque ad primum in principio motum, dicendum quod dignitas rerum creatarum nil facit ad hoc ut in ea divina persona mittatur, sed aptitudo designandi proprietates, virtutes et actus personæ quæ mittitur : ideo quamvis Spiritus Sanctus Filio sit prorsus æqualis, non tamen derogat excellentiæ ejus, quod in vilioribus apparuit ac missus est creaturis C quam Filius.

Præterea circa hæc quærit Richardus : An Christus secundum statum passibilem fuit angelis minor? Et respondet, quod quantum ad gratiam et gloriam, fuit major. Quantum vero ad animam, non fuit secundum quosdam angelis minor : quia secundum Glossam ad Hebræos secundo, Hebr. II, 7. minor fuit angelis corpore et non mente. Verumtamen quia natura angelica simpliciter nobilior est quam humana, ut Sancti D testantur, ideo aliis videtur quod quantum ad naturalia, fuit anima Christi inferior angelis et minor natura angelica. Porro quoad gratiam unionis, fuit simpliciter major. Sed quoad naturam passibilis corporis, fuit angelis minor, quemadmodum scriptum est : Minuisti eum paulo minus Ps. VIII, 6. ab angelis. Et recte ait *paulo minus* : quoniam status passibilitatis in statum gloriæ et immortalitatis fuit paulo post convertendus. Hæc Richardus.

Bonaventura vero ait, quod Christus

quantum ad naturam mentis saltem, non fuit minor angelis. Quod accipi potest de mente animæ Christi non secundum pura naturalia, sed per ordinem ad gratuita et ad finem. Ideo ait Ægidius : Anima Christi considerata secundum suam naturam absque superadditis gratiæ donis, fuit inferior quolibet angelo. — Petrus vero breviter ait, quod Christus in quantum viator, fuit quodammodo et secundum quid angelis minor; major vero eisdem ut comprehensor.

Circa hæc quærit Ægidius, utrum Spiritus Sanctus ratione suæ visibilis missionis sit minor Patre. Ad quod respondet : Hanc quæstionem diligenter pertractat Augustinus primo de Trinitate, ostendens Spiritum Sanctum non esse dicendum minorem Patre ratione visibilis missionis aut apparitionis, secundum quod Filius dicitur minor. (*Joann.* XIV, 28.) Quocirca sciendum, quod nunquam fit communicatio idiomatum nisi ratione unitatis suppositi : quoniam nisi musica et ars ædificatoria in eodem essent supposito, ea quæ competunt homini ratione musicæ, non convenirent ædificatori. Non tamen cum reduplicatione fit communicatio illa : non enim musicus ædificat in quantum musicus, nec ædificator canit in quantum ædificator. Ita æqualitas ad Patrem competit Filio atque Spiritui Sancto ratione increatæ naturæ veræque deitatis, minoritas vero competit Filio ratione naturæ assumptæ : ideo nisi in eodem supposito essent natura creata et increata, non posset eadem persona dici æqualis Patri et minor. Quoniam ergo Spiritus Sanctus nequaquam in unitatem personæ univit sibi columbam aut aliam quamcumque speciem in qua missus est et apparuit, idcirco secundum nullam illarum est minor Patre, nec aliqua specierum illarum proprie prædicatur de eo. — Et si objiciatur quod ait Remigius, Quidam dicunt stellam quæ Christo nato apparuit, fuisse Spiritum Sanctum (*Matth.* II, 2.) : dicendum quod duplex est prædicatio, puta : formalis seu per A identitatem; et causalis, sicut odor dicitur fumalis evaporatio, seu repræsentativa, quemadmodum statua Herculis dicitur Hercules : sicque Spiritus Sanctus vocatur columba seu stella, quæ est effectus et signum Spiritus Sancti. Hæc Ægidius.

Quæritur an verum sit quod ait Hilarius, Pater est major Filio ratione auctoritatis, nec tamen Filius minor est Patre. Videtur quod non, quia major et minor relative dicuntur ad invicem.

B Ad hoc Thomas respondet : Dans et recipiens comparantur ad invicem dupliciter. Primo, quantum ad datum : et sic Pater non est Filio major, nec Filius Patre minor, quia totam suam essentiam Pater communicat Filio. Secundo, quantum ad rationem dandi seu donationis : sicque dans, in quantum dat, quamdam habet dignitatem; recipiens vero nullam habet imperfectionem ex eo quod recipit, nisi imperfecte accipiat. Sicque Patri convenit dignitas quædam; non tamen minoratio, C indignitas aut minoritas Filio, quia non imperfecte, sed perfectissime accipit quidquid est Patris. Sicque quod dicitur *major*, potius sonat dignitatis perfectionem, quam magnitudinis comparationem. Quamvis ergo Sancti attribuant Patri auctoritatem, non tamen proprie attribuitur subauctoritas Filio, sed per abusum loquentium est præsumptum. Et hoc sonant verba S. Hilarii, dicentis : Major est donans, sed non est minor cui unum et idem esse donatur. Hæc Thomas. — Concordat Albertus.

D Porro Bonaventura hic addit : Nihil impedit quare Filius non dicatur minor Patre ratione subauctoritatis, sicut Pater major Filio ratione auctoritatis, nisi quoniam nomina indignitatis non debent in divinis trahi ad usum, vel quoniam sancti Doctores, quantum valent, elongant se ab hæreticorum fallacia. Ideo quum dixisset Hilarius Patrem majorem, noluit quod Filius diceretur minor, ne videretur illa majoritas non tantum auctoritatis, sed etiam inæqualitatis. Et quamvis Hilarius posuit

in Patre auctoritatem, non tamen legitur in Filio posuisse subauctoritatem, sed verbum illud a magistris est additum. Hæc Bonaventura.

Ægidius vero prætactam Thomæ responsionem nititur improbare, sed inepte. Tamen quod assignat Ægidius pro causa cur Pater dicatur Filio major, non tamen Filius Patre minor, non videtur irrationabiliter dictum : siquidem dicit Patrem esse majorem, quoniam competit ei esse totius deitatis principium (quod qualiter intelligendum sit, infra habebitur); Filium vero non esse Patre minorem, quia non esse totius deitatis principium, non A est in Filio indignitas, sed proprietas, quia a Patre.

Verumtamen absolute loquendo, verba illa Hilarii non videntur bene sonare : quia cum hæreticis non debemus communicare in verbis, quantum poterit evitari. Ariani autem reprobi ac perfidi dixerunt Patrem Filio esse majorem. Ideo recte ait Richardus : Hilarius sumit majoritatem improprie; ideo sermo ille non est extendendus, nec proferendus nisi cum sana determinatione. Sumit namque majorita- B tem non prout notat inæqualitatem, sed prout dicit relationem principii ad id cujus est principium.

INDICES

INDEX S. SCRIPTURÆ

PSALMORUM.

PROVERBIORUM.

ECCLESIASTÆ.

CANTICI CANTICORUM.

SAPIENTIÆ.

ECCLESIASTICI.

ISAIÆ.

LUCÆ.

JOANNIS.

ACTUUM.

AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.

II AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

I PETRI.

I JOANNIS.

APOCALYPSIS.

INDEX AUCTORUM

ET ALIORUM QUI SPECIALI TITULO MEMORANTUR

A

B

[1] Vide infra Indicem generalem.

C

D

E

F

G

H

INDEX DIONYSIANUS

SIVE

ECLOGA LOCORUM NOTABILIORUM

DIONYSII CARTUSIANI

INDEX GENERALIS

Emendanda. Pag. 365 D', lin. 9 et seq., *lege :* ... differentia : quæ proprietas est generis, id est generalis naturæ entis, *etc.*



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Monstrolii.
J. ARNAUNÉ typographus.



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Tornaci.
A. Baudechon typographus.